

المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد

(٨٤٥هـ - ٩٠٠هـ)

وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين

تأليف الفقيه العلامة

يحيى بن حسن القرشي الصعدي

رحمة الله عليه ورضوانه (ت ٧٨٠هـ)

تحقيقه وتعليقه وتصحيحه السيد العلامة المجتهد

عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨هـ - ١٤٣٤هـ)

المجلد الثاني

منشورات

مكتبة أهل البيت ع



المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد (ع)

(٨٤٥هـ - ٩٠٠هـ)

وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين
وذكر عدله ووعده ووعيده وما يتصل بذلك من أصول الدين

تأليف الفقيه العلامة

يحيى بن حسن القرشي الصعدي

رحمة الله عليه ورضوانه (ت ٧٨٠هـ)

تحقيق وتعليق وتصحيح السيد العلامة المجتهد

عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨هـ - ١٤٣٤هـ)

المجلد الثاني

منشورات
مكتبة أهل البيت (ع)

الطَّبْعَة الأُولَى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م



القول في أن الله تعالى مدرك

المدرك: عندنا هو المختص بصفة لمكانها يسمع ويبصر في الحال، وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سامع مبصر، وخالف أهل الإلحاد كما تقدم، لنا أنه تعالى حي لا آفة به ولا مانع له والمدرك موجود، وهذه الأمور هي التي معها تدرك المدركات، أما أنه حي فقد تقدم، وأما أنه حي لا آفة به ولا مانع له؛ فلأن الآفات والموانع إنما تجوز على الأجسام ذوي الحواس،

(القول في أن الله تعالى مدرك)

ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر، فإن المدركية مقتضاة عن الحيية ويستدل بالحيية عليها، واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله: (**القول في أن الله تعالى مدرك**) على أن يقول كغيره: (**القول في أن الله سامع مبصر**). لأن لفظة مدركثاني تتناول كل المدركات، والسامع المبصر ـ لا تقع إلا على من أدرك المرئيات والأصوات، فلو ضم إلى قوله: (**سامع مبصر**) قوله: (**مدرك للمدركات**) طالت العبارة والاقتصار على لفظة مدرك أولى.

قوله: (**وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سامع مبصر**).

إنما لم يقل على أنه مدرك لما تقدم من شمول هذه اللفظة مع خلاف أبي القاسم بن سهلويه[1] في إدراكه تعالى للألم واللذة، ولكنه وجميع من خالف في تفاصيل هذه المسألة من المسلمين يطلقون القول بأنه تعالى مدرك إطلاقاً فلا وجه للاحتراز عن خلافه وغيره.

قوله: (**لنا: أنه تعالى حي لا آفة به**).

قد تقدم ما ورد على قولهم لا آفة به وما أجيب به عنه.

---

(١) ـ هو أبو القاسم بن سهلويه من أهل العراق، وهو من الطبقة العاشرة، ويلقب بقشور، وهو على مذهب أبي هاشم وإليه انتهت رئاسة أصحابه في عصره، وكان يتفقه على مذهب أهل العراق، ولد سنة ٣٠٨هـ وتوفي سنة ٣٩٩هـ.

وأما أن المدرك موجود فلأن المدركات ثمانية أجناس، وكلها موجودة، وأما أن هذه الأمور هي التي معها تدرك المدركات فدليله الشاهد وذلك ضروري، وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام:١٠٣]، وقال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه:٤٦] ونحو ذلك من الآيات.

قوله: (**فلأن المدركات ثمانية أجناس وكلها موجودة**).

أي وكل جنس قد وجد منه الآن أجزاء كثيرة العدد، والأجناس الثمانية هي الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والأصوات والآلام، وقصر المدركات على هذه الثمانية بناء على الصحيح، وإن كان من العلماء من يذهب إلى أن ثم مدركات غيرها على ما تقدم.

قوله: (**فدليله الشاهد وذلك ضروري**).

يعني فإن الواحد منا متى كان حياً والموانع مرتفعة والحواس سليمة والمدرك موجود يصير مدركاً، فإذا كان تعالى ليس بذي حاسة فيشترط في حقه سلامتها ولا تجوز عليه الموانع، ولم يبق من الشروط في حقه تعالى إلا وجود المدرك وهو موجود وجب أن يكون مدركاً، فإن أحدنا إنما وجب كونه مدركاً لاجتماع هذه الأمور في حقه بدليل ثبوت كونه مدركاً وحصوله عندها واستحالته عند فقدها أو فقد شيء منها، وليس ثم أمر يعلق به وجوب الإدراك سواها، وثبوت كون أحدنا مدركاً عند حصول هذه الأمور وعدم ثبوتها عند فقدها أو فقد شيء منها معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى دلالة، وأما عدم الأمر الذي يعلق به ثبوت الإدراك عند اجتماع تلك الأمور غيرها فدليله أنه لو كان ثَمَّ أمر غيرها لصح اجتماع هذه الأوصاف ولا يدرك بأن لا يحصل ما عنده يقع الإدراك، أو يحصل فيدرك مع فقد تلك الأمور أو فقد بعضها والمعلوم خلافه، وسيأتي تحقيقه.

قوله: (**ونحو ذلك من الآيات**).

يعني كقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة:١].

فصل/ واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً

فقل جمهور البصريين من شيوخنا: هي حالة زائلة على الذات، وعلى صفاتها، وبه قل أهل الجبر.

وقل البغداديون: معنى ذلك أنه عالم بالمدركات.

وقالت الفلاسفة: ليس إلا انطباع المدرك في الحاسة فقط، حكاه أبو الحسين عنهم، ولم يجبهم عنه، ولا صرح بكونه مذهباً له، وإنما ذكره اعتراضاً على البهشمية في إثبات الحل.

لنا: أن أحدنا يجد التفرقة بين كونه مدركاً وبين كونه غير مدرك، فلا بد من أمر يعلل به هذه التفرقة، وليس إلا صفة للجملة في الشاهد، وللحي في الغايب، أما أن أحدنا يجد التفرقة فهو ضروري، وأما أنه لا بد من أمر فلما تقدم، وأما أن ذلك الأمر ليس إلاّ صفة، فلأن كونه مدركاً لو كان ذاتاً لعلم على انفراده ولو كان حكماً لما علم إلا باعتبار غير أو ما يجري مجراه، بقي أن يكون صفة، ولا يجوز أن يرجع بها إلى كونه حياً؛

(فصل: واختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً).

قوله: (**زائلة على الذات وعلى صفاتها**). أي صفاتها المشهورة كالعالمية والقادرية والحيية.

قوله: (**ولم يجبهم عنه ولاصرح بكونه ملهباً له**).

الذي حكاه الإمام يحيى عن أبي الحسين أنه يقول: إن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهوى بنقطة الناظر فتحدث صورة المرئي في النقطة.

قال عليه السلام: واعلم أن مذهب أبي الحسين ليس شبيهاً بمذهب القائلين بالانطباع، لأنه يشرط تأثير المدرك في الهواء ثم يحصل الهوى في نقطة الناظر لا لانطباع كما ذهبوا إليه، ويجب أن يطالب هو بحقيقه هذا التأثير.

قوله: (**لو كان ذاتاً لعُلم على انفراده**). ونحن لا نعلم كون المدرك مدركاً إلا بعد العلم بذاته أولاً.

لأنها تتعلق دون كونه حياً، ولأنها واجبة دون كونه حياً، ولأنها تتجدد مع استمرار كونه حياً، ولأنها توجد من النفس دون كونه حياً، ولا يجوز أن يرجع بها إلى كونه عللاً كما يقوله البغداديون، لأن أحدنا يعلم ما لا يدرك كالقديم تعالى والمعدوم، وكثير من الأعراض، ويدرك ما لا يعلم كقرص البق والبراغيث،

قوله: (**لمَا عُلم إلاَّ باعتبار غير أو ما يجري مجراه**).

يعني لأن هذه خاصة الحكم كما تقدم، مع أنا نعلم كوننا مدركين من دون أن نعلم غيراً أو ما يجري مجراه زائداً على ما تناوله كونه مدركاً وهو المدرك.

قوله: (**لأنها تتعلق دون كونه حياً**).

قد تقدم بيان تعلقها وعدم تعلق الحيية فلا وجه لإعادته إلا أن ذاهباً لو ذهب إلى جعلها الحيية لم يسلم كونها صفتين فضلاً عن أن نسلم أن أحدهما متعلقة والأخرى غير متعلقة.

قوله: (**ولأنها واجبة دون كونه حياً**).

إنما كانت واجبة لأنه يستحيل خلافها عند إمكانها، ولا يتراخى وجوبها عن صحتها فإنها إنما تصح مع حصول الحيية والشرائط وحينئذ تكون واجبة، ووجوبها في حقه تعالى وفي حقنا على سواء، وكون الحي حياً صفة جائزة في حقنا، وإن لم تكن جائزة في حقه تعالى فكيف يرجع بها تكون واجبة مطلقاً إلى ما تكون جائزة في بعض المواضع، وإنما أطلق الكلام في أن كونه حياً صفة جائزة لأن كلامه في الشاهد، ولا كلام في أنها جائزة في الشاهد لا يستحيل خلافها عند إمكانها مطلقاً، فإن مع حصول الأمور التي يصح معها كون الحي حياً لا يجب كونه حياً بل يتوقف على حصول الحياة.

قوله: (**ويدرك ما لا يعلم كقرص البق والبراغيث**).

البق: كبار البعوض، والبراغيث: القُمَّل. والأمر في ذلك كما ذكر فإن أحدنا يدرك ذلك القرص حال نومه، ولهذا فقد يكون ذلك سبباً في انتباهه وإن لم يعلمه، وكذلك فقد يدرك النائم الأصوات بحضرته حتى يكون سبباً في انتباهه مع أنه لا يعلمها.

ولأن أحدنا قد يعلم الشيء فإذا أدركه /٩٦/ وجد مزية غير كونه عالماً، ولأن كونه مدركاً واجب، وكونه عالماً قد يكون جائزاً، ولأن كونه مدركاً يتجدد ويزول مع استمرار كونه عالماً وثبوته.

ولا يجوز أن يرجع بها إلى الانطباع وتأثير المرئي في الحواس كما تقوله الفلاسفة؛ لأنه غير معقول، ولأنا ندرك الأجسام العظام كالسماء والجبل ويستحيل انطباعها في الحاسة لأنها صغيرة، ولأن كون أحدنا مدركاً أمر صادر من جهته والانطباع صادر من جهة المرئي، ولأنا ندرك ما يعلم بالضرورة أنه لم ينتقل إلى حواسنا.

قوله: (**ولأن أحدنا قد يعلم الشيء فإذا أدركه وجد مزية**).

مثاله: أن يخبرنا نبي صادق بأن الله تعالى أوجد جسماً فإنا نعلمه ونعلم وجوده بذلك الخبر، ثم إذا أدركناه وجدنا مزية ظاهرة لا نجدها حال علمنا به قبل إدراكه.

قوله: (**وكونه عالماً قد يكون جائزاً**).

احترز به من عالميته فإنها غير جائزة، وإنما تكون العالمية جائزة في حقنا، فأما كونه مدركاً فإنها واجبة في حقه تعالى وحقنا.

قوله: (**مع استمرار كونه عالماً**).

الاستمرار في حقه تعالى على ظاهره، وفي حقنا معناه: التجدد من دون انقطاع، ومثاله: أن يشاهد أحدنا جسماً ثم يغيب عنه، فإن إدراكه عند مغيبه يزول مع عدم زوال علمه به.

قوله: (**والانطباع صادر من جهة المرئي**).

يقال: كيف حكمت بأنه غير معقول ثم قلت: هو أمر صادر من جهة المرئي، فهذا يقضي بأنه متعقل؟ وجوابه: أنه وإن لم يكن معقولاً فقد صرحوا بنسبة الانطباع وإسناده إليه، فأخذ يجيبهم على مقتضى ما حكموا به عليه وإن لم تكن ماهية الطبع معقولة.

قوله: (**ولأنا ندرك ما يعلم بالضرورة أنه لم ينتقل إلى حواسنا**).

وفي ما يدرك ما لا يصح عليه الانتقال كالأعراض، ولأنا نفعل الصوت ويسمعه الغير، فلو كان سماعه له هو تأثيره في حاسته لكنا نحن الفاعلين لذلك السماع بفعلنا لسببه وهو الصوت.

شبهتهم: أن أحدنا إذا أدمن النظر إلى الشمس ثم غمض عينيه رأى الشمس كأنه لم يغمض، وكذلك إذا أدمن النظر إلى الخضرة ثم أبصر لوناً أبيض رآه كأنه أخضر، فدل مثل ذلك أن المرئي ينطبع في الحاسة.

والجواب: أن ذلك هو لأمر يرجع إلى الشعاع وافتراقه، فيتخيل عند الانصراف أنه يرى الشيء بدليل أنه لا يكون إلا مع الإدامة الشديدة، وفي حق من بصره ضعيف ولو كان للإنطباع لحصل من أول مرة، وأيضاً فمتى غمض عينيه تخيل له أنه يرى الشمس مقابلة له، ولو كان للانطباع لم يرها؛ لأن من حق المرئي أن ينفصل عن الحاسة.

من المعلوم بيننا أن الفلاسفة لم يقصدوا بالانطباع ما حكم به الأصحاب عليهم من انتقال المرئيات، فإن ذلك لا يقول به من له طرف من التمييز، فأولى ما يقال في إبطال مقالتهم ما بدأ به من أن الانطباع غير معقول، وكفى بالمذهب فساداً ألا يعقل، وسائر ما أورده ليس بواضح.

قوله: (**هو تأثيره في حاسته**).

أي تأثير الصوت إلا أنه يقال: ومن أين لك أن هذا ما قصدوه بالانطباع.

قوله: (**هو لأمر يرجع إلى الشعاع وافتراقه فيتخيل عند الانصراف أنه يرى الشيء**).

يحتمل أنه أراد عند انصراف الشعاع إلى العين عقيب افتراقه، وليس بواضح فإن ما انفصل عن العين من الشعاع لم يرجع إليها على ظاهر ما يقضي به كلام أصحابنا بل يستمد العين غير ذلك المنفصل إما من الأجسام المضيئة أو من الدماغ، فمعلوم أنه إذا جف بطلت حاسة البصر، أو بأن يجدده الله تعالى حالاً فحالاً، ذكره ابن متويه ويحتمل أن يكون مراده عند انصراف الرائي من المرئي بحيث أنه يراه لأجل الشعاع وافتراقه وهو الإفتراق فلا يرد عليه

وأيضاً فإذا أطبق عينيه والحال هذه فربما تتخيل له الشمس في غير صورة البياض فبطل ما قالوه، وثبت أن للمدرك بكونه مدركاً حل، والكلام في رجوعها إلى الجملة في الشاهد وإلى الحي في الغائب مثل ما تقدم في نظائره.

ذلك السؤال، وإن كان التخلص بذلك عما أوردوه ليس بواضح، وبالجملة فإن فهم الوجه فيما ذكروه وإلا فهو لا يقتضي صحة مذهبهم الذي لا يعقل.

قوله: **(مثل ما تقدم في نظائره)**.

يقال: إنما يكون الكلام ههنا مثل ما تقدم لو كانت مقتضية لحكم صدر عن الجملة فيقال: المؤثر فيه لابد أن يكون راجعاً إليها.

فإن قيل: هو كذلك فإنها تؤثر في صحة الالتذاذ وهو حكم صدر عن الجملة.

قلنا: الصحيح أن صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتهي مشتهياً، وأن المدركية شرط في صحته، فكان الأولى أن يستدل على أنها راجعة إلى الجملة شاهداً بأن المقتضي لها وهو كونه حياً راجع إلى الجملة، فلا يجوز أن يؤثر فيما يرجع إلى الآحاد كما أن ما يرجع إلى الآحاد من المقتضيات لا يقتضي ما يرجع إلى الجملة ونحو ذلك يجري في الكلام على أنها ترجع إلى الذات في حق الباري.

فائدة:

الذي يصحح هذه الصفة في الشاهد ويقتضيها كونه حياً فقط أما أنه يقتضيها فسيأتي إن شاء الله تعالى، وأما أنها مصححة لها فلأن ما دخل في جملة الحي صح الإدراك به، وما خرج عن جملته استحال الإدراك به، ولأن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة.

تنبيه:

اختلف المثبتون لهذه الحالة التي هي كون المدرك مدركاً، فقال القاضي بتجددها، وقال أبو

فصل/وهذه الحال تثبت للباري تعالى

وقل البغداديون: إن لم يرجع بها إلى كونه عللاً فلا تثبت للباري تعالى.

لنا: أنها مقتضلة في الشاهد عن كونه حياً فقط، وما عدا ذلك من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط، وقد حصل هذا المقتضى على الحد الذي يقتضي في حقه تعالى، فيجب ثبوت هذه الصفة له، وهذان أصلان:أما الأصل الأول: وهو أنها مقتضلة عن كونه حياً فقط فلأنا نعلم بالضرورة وقوفها على هذه الأمور ثبوتاً وانتفاء، ولا يجوز أن تكون كلها مؤثرة، والشرط غيرها لأنه كان يلزم صحة حصولها ولا يدرك بأن لا يحصل ذلك الشرط ولأنها أمور كثيرة مختلفة، ولا يصح تأثيرها في صفة واحدة.

رشيد وهو من تلامذته: بل لا تتجدد. احتج القاضي بأنه كان يلزم أن يستمر ويبقى مع فوات المدرك فلما لم يستمر مع فواته دل على أنها تتجدد، ولا يقال: إن استمرارها مشروط بوجود المدرك وألا يزول ويعدم، لأن شرط البقاء لا يكون أمراً منفصلاً، واحتج أبو رشيد بأن الحاسة على ما كانت عليه والمدرك على ما كان والإدراك كما كان فلا معنى لقوله أنها تتجدد.

(فصل: وهذه الحال تثبت للباري تعالى).

قوله: **(من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط)**.

اعلم أن المتكلمين يطلقون العبارة بأن وجود المدرك شرط وليس بشرط حقيقي وإنما الشرط ظهور صفة المدرك المقتضاة عن صفة ذاته، فإن الصفة المقتضاة هي التي تدرك المدركات عليها، إذ صحة إدراك الشيء من أحكام صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية إلا أن الوجود لَمَّا كان شرطاً فيها فلا يحصل إلا عند الوجود جعلوه شرطاً تجوزاً منهم وتساهلاً في العبارة، وإلا فلو قدرنا ثبوت الصفة المقتضاة التي عليها يدرك في صحة العدم صح إدراكه في تلك الحال من دون وجود، وقد صرح بذلك الشيخ ابن متويه والشيخ الحسن الرصاص.

قوله: **(ولأنها أمور كثيرة مختلفة فلا يصح تأثيرها في صفة واحدة)**.



ولأن فيها ما يرجع إلى النفي، وما يرجع إلى المحل، وكونه مدركاً أمر ثابت راجع إلى الجملة، وبهذا يبطل أن يكون المؤثر صحة الحاسة أو زوال المنع.

ولا يجوز أن يكون المؤثر وجود المدرَك؛ لأنه أمر منفصل عن المدرك، فلا يؤثر في ما يرجع إلى المدرك. بقي أن يكون المؤثر كونه حياً والباقي شرط وهو المطلوب.

الوجه في امتناع ذلك أنها لو أثرت لكان تأثيرها على جهة الاقتضاء لأنها صفات وأحكام، وتأثير الصفات والأحكام لا يكون إلا كذلك، ومع ذلك لا يصح كونها جميعاً مقتضية لكونه مدركاً لأن في ذلك أثراً بين مؤثرات وهو محال.

قوله: (**ولأن فيها ما يرجع إلى النفي**) يعني زوال الموانع.

وقوله: (**وما يرجع إلى المحل**).

يعني به صحة الحاسة لأن المرجع بالصحة إلى تأليف مخصوص، وحكم التأليف مقصور على المحل وليس براجع إلى الجملة لحصوله في الجمادات.

قوله: (**وكونه مدركاً أمر ثابت راجع إلى الجملة**).

يعني فلا يجوز أن يؤثر فيه مع أنه أمر ثابت ما يرجع إلى النفي تأثيراً حقيقياً لما مضى، وكذلك فلا يؤثر فيه مع كونه راجعاً إلى الجملة ما يرجع إلى المحل، فإنا قد سبرنا المقتضيات وخبرناها فوجدنا ما يرجع إلى الجملة لا يقتضي ما يرجع إلى الآحاد، وما يرجع إلى الآحاد لا يقتضي ما يرجع إلى الجملة، فإنه لو اقتضاه لخرج عن كونه راجعاً إلى المحل.

قوله: (**فلا يؤثر فيما يرجع إلى المدرِك**).

هو بكسر الراء، ويعني بما يرجع إلى المدرك صفته بكونه مدركاً، والوجه في امتناع ذلك عدم اختصاص وجود المدرَك بمدرك دون مدرك، فلم يكن بأن يوجب الصفة لهذا المدرك أولى من غيره وأولى من ألا يوجب، ولو كان لوجود المدرك تأثير لكان من باب الاقتضاء إذ تأثير الصفات والأحكام لا يجوز فيه غير طريقة الاقتضاء، ولا يصح كون وجود المدرك

وقد استدل ابن الملاحمي/٩٧/ بأن العلم بكونه حياً يتبعه العلم بصحة أن يدركه على بعض الوجوه، وهي أن تحصل الشروط، قال: لأن العقلاء متى علموه حياً، وأخبروا بأنه أدرك لم يحيلوا ذلك بخلاف الجماد، وفيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: إنما أحالوا ذلك في الجماد؛ لأن كونه حياً شرط والمؤثر وجود المدرك مثلاً، ألا ترى أنهم لو أخبروا بأن الحي أدرك شيئاً لم يوجد لأحالوا ذلك، والعلم بصحة الإدراك كما يتبع كونه حياً يتبع وجود المدرك وغير ذلك مما جعلناه شرطاً.

فإن قال: كان يلزم إذا وجد المدرك صح إدراك الجماد له على بعض الوجوه. قيل له: لست تريد بقولك على بعض الوجوه إلا حصول الشروط، وكذلك يقول الخصم هنا؛ لأن كونه حياً من جملة الشروط عنده، فالجماد يصح أن يدرك إذا حصل الشرط، وهو كونه حياً، وأما الأصل الثاني وهو أنه قد حصل المقتضى على الحد الذي يقتضي في حقه تعالى، فلأنه حي لا آفة به ولا مانع له، والمدركات موجودة.

فإن قيل: من جملة الشروط صحة الحاسة، وهو مفقود في حقه تعالى.

مقتضياً لصفة المدرك من حيث أن من حق المقتضي والمقتضَى -أن يختصا بذات واحدة أو جملة واحدة إلا إذا كان المقتضي تعلقاً فإنه يصح ثبوته لذات وثبوت مقتضيه لأخرى كما نقوله في تعلق القادرية، فإن مقتضيه وهو القادرية مختصة بالقادر وهو ثابت للمقدور لأنه صحة إيجاده.

قوله: (**وقد استدل ابن الملاحمي**)... إلى آخره. هذا الاستدلال يقضي بخلاف ما حكاه عنه بعض أصحابنا على ما تقدم من أنه يجعل كونه سميعاً بصيراً مدركاً حياً صفة واحدة.

قوله: (**فلأنه حي لا آفة به**).

فيه السؤال المتقدم وهو أنه تعالى عادم للآلة، وعدم الآلة في الشاهد أبلغ في تعذر الإدراك من فسادها، وجوابه ما تقدم من أن ذلك إنما يكون أبلغ في حق من يصح عليه الحاسة.

قوله: (**ولامانع له**). يعني لأن المانع إنما يكون في حق الواحد منا لما كان في جهة ويرى بآلة،

قلنا: إنما يجب أن يكون شرطاً في حق الحي بحيلة؛ لأنه إنما يدرك بالآلة فاعتبر صحتها.

شبهة البغداديين أنه تعالى لو كان مدركاً بهذا المعنى لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها، وذلك تغيّر.

والجواب: إن أردتم بالتغير أنه قد حصل له صفة لم يكن عليها، فذلك[1] نقول لكن من أين لكم أن هذا يسمى تغيراً، أليس إذا أدرك أحدنا بعد أن لم يعلم لم يقل أهل اللغة إنه قد تغير، وإن أردتم بالتغير أن ذاته صارت غير ما كانت فذلك غير لازم، دليله الشاهد.

قالوا: لو حصلت هذه الصفة بعد أن لم يكن مدركاً أو علم بعد أن لم يكن، لكانت مغنوية، قلنا: إنما تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز، وهذه تثبت مع الوجوب.

فأما في حقه تعالى فلا يتصور.

قوله: (**قلنا: إنما يجب أن يكون شرطاً في حق الحي بحيلة**).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن من حق المقتضي إذا كان متماثلاً أن يتفق شرط اقتضائه والمقتضى ههنا لكونه مدركاً وهو كون الحي حياً صفة متماثلة، فلا يجوز اختلاف شرطها، فكيف تجعلون الشرط في حق الغائب وجود المدرك فقط، وفي الشاهد مع وجود المدرك صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

والجواب: أنه إنما يجب في المقتضى المتماثل أن يتحد شرط اقتضائه ويتفق في جميع المواضع إذا كانت كيفية استحقاقه واحدة وليس كذلك ههنا، فإن كيفية استحقاقه تعالى لكونه حياً غير كيفية استحقاقنا لكوننا أحياء فهي في حقه تعالى واجبة مقتضاة، وفي حقنا جائزة معنوية، فلذلك اختلف شرط الاقتضاء.

قوله: (**فذلك غير لازم دليله الشاهد**).

يعني فإن الواحد منا إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً لم تصر ذاته غير ما كانت.

---

(١) ـ هكذا ولعلها فكذلك.

قالوا: يلزم أن يسمى شاماً وذائقاً ولامساً.

قلنا: ليست هذه أسماء المدرك، وإنما هي اسماء لمن جمع بين آلة الإدراك وبين المدرك طلباً لإدراكه سواء أدرك أم لا، وإن سلمنا أنها من أسماء المدرك فإنما هي أسماء لمدرك مخصوص وهو المدرك بالحاسة كما في المباشر والمتعلي.

قالوا: لا طريق إليها إلا حكمها، وهو كونها طريقاً إلى العلم، وهذا لا يصح في حقه تعالى لأنه عالم لذاته. قلنا: إنما يستدل عليها لحكمها إذا لم تكن معلومة بنفسها،

قوله: **(قلنا: إنما تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز وهذه تثبت مع الوجوب)** .

تلخيص هذا الجواب أنه إنما يلزم في الصفة إذا تجددت بعد أن لم تكن أن تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد كما في المتحركية والقادرية في حقنا، وأما كون المدرك مدركاً فإنها وإن تجددت فهي ثابتة مع الوجوب.

بيانه: أنه إذا ثبت كونه حياً لا آفة به ووجد ما يصح أن يدركه وزالت الموانع عن إدراكه صح إدراكه له ووجب ولم يجز تراخي الوجوب عن الصحة، ومتى لم يحصل المقتضي - أو لم يحصل الشرط أو بعضها لم يصح إدراكه ولا وجب، فظهر أنها غير معنوية، فإن المتحركية لما كانت معنوية لم تجب عند الصحة، ولم يلزم ذلك فيها فإنها تصح مع حصول التحيز ولا تجب إلا عند حصول الحركة مع أن حصولها قد يتأخر عن التحيز فلم تقترن صحتها بوجوبها ولا استحالتها بعدم وجوبها كما في المدركية.

قوله: **(كما في المباشر والمتعلي).**

يعني فكما أنه تعالى مع كونه فاعلاً لم يجب أن يكون فاعلاً على أحد الوجهين اللذين يفعل عليهما من مباشرة أو تعدٍ، بل لا يفعل على أحد هذين الوجهين وإنما يفعل على وجه الاختراع، كذلك لا يجب أن يكون مدركاً على الحد الذي يدرك من لمس أو ذوق ونحوهما، ولا يقدح ذلك في كونه مدركاً كما لا يقدح عدم فعله على وجهي المباشرة والتوليد في كونه فاعلاً.



وهذه موجودة من النفس، وإن سلمنا أنها لا توجد من النفس فالطريق إليها مقتضيها وهو كونه حياً لا ما ذكرتم.

فصل/ إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات.

وقال أبو القاسم بن سهلويه: يدركها إلا الألم واللذة.

لنا أن كونه حياً مع المدركات على سواء.

قال: كان يجب أن يسمى ألماً وملتذاً. قيل له /٩٧/ معارض بالشام والذائق واللامس. والتحقيق أن الآلم والملتذ اسم لمن يدرك الألم واللذة بمحل الحياة فيه مع الشهوة والنفرة، وذلك مستحيل في حقه تعالى.

قوله: (**وهذه موجودة من النفس**).

يعني فإن أحدنا إذا أدرك المدرك وجد من نفسه اختصاصه بأمر لم يكن يجده قبل إدراكه له.

(**فصل:** قوله: (**إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات**).

قال أبو القاسم بن سهلويه من علماء المعتزلة: يدركها أي المدركات كلها إلا اللذة والألم، فعلى هذا يكون تعالى مدركاً للأجناس المدركة إلا جنساً واحداً فإن اللذة والألم جنس واحد متماثل، وإنما يختلف الإسم عليه باختلاف ما يقارنه من شهوة أو نفرة.

قوله: (**معارض بالشامّ والذائق واللامس**).

يعني فكما لا يجب أن يسمى تعالى مع إدراكه للرائحة والطعم، والمتحيز لا على سبيل الرؤية شاماً وذائقاً ولامساً فكذلك لا يسمى آلماً وملتذاً، وكان الوجه في أنه لا يسمى شاماً ولا ذائقاً ولا ماساً كون تلك أسماء لمن جمع بين المدرك وآلة الإدراك طلباً له، وكذلك فالوجه في أنه لا يسمى بإدراكه للألم واللذة متألماً وملتذاً أنهما اسمان لمن أدرك الألم واللذة بمحل حياته كما ذكره المصنف، وليس كذلك القديم، وقد احتج الشيخ أبو القاسم بغير الوجه الذي ذكره المصنف وهو أن الألم واللذة إنما يدركان بمحل الحياة في محلها، فإن هذا هو حكمها الخاص



....

الذي تتميز به عن غيرها، وإدراك القديم تعالى لهما على ذلك الحد مستحيل فيجب ألا يدركهما تعالى.

وقد أجاب عنه الإمام يحيى بوجهين: أحدهما أن الحرارة والبرودة يدركان بمحل الحياة في غير محلها، فإذا كان القديم تعالى يدركهما ولا يلزم من إدراكهما في حقه تعالى محال فكذلك الألم واللذة، وفيه نظر لأن الألم واللذة حكمهما الخاص إدراكهما بمحل الحياة فيه فيتميزان بذلك ويفارقان به سائر الأعراض، ويعرف به مماثلهما ومخالفهما لما خالفهما فيه بخلاف الحرارة والبرودة فليس حكمهما الخاص أن يدركا بمحل الحياة في غير محلها، إذ لو كان ذلك خاصيتهما لزم تماثلهما لاشتراكهما فيه فلا تصح هذه المعارضة.

الوجه الثاني: أن الشيء المدرك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي تدرك عليها، والألم واللذة مدركان بحقيقتهما ويتميزان بها، وكونهما يوجدان في محل أو لا في محل أمر وراء معقول حقيقتهما، فكيف يجعل أصلاً في مفهوم حقيقتهما. انتهى.

والأولى في الجواب عليه أن يقال: لا نسلم أن حكم الألم واللذة الخاص نفس إدراكهما بمحل الحياة في محلها بل صحة إدراكهما بمحل الحياة في محلها، والباري تعالى وإن أدركهما لا بمحل الحياة في محلها فذلك لا يخرجهما عن حكمهما الخاص لهما، فإنه يصح أن يدركهما غيره بمحل الحياة في محلها.



فصل/قد علمت بما سلف أن هذه الصفة مقتضاة عن كونه حياً

والذي يختص هذا المكان مما يؤكد ذلك إبطال كون الإدراك معنى. وقد خالف أبو علي وأبو الهذيل والبغدادية والصالحي وصالح قبة والأشعرية، إلا أن الأشعرية يثبتونه معنىً شاهداً وغائباً، وهؤلاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد فقط، لنا أن هذه .

(**فصل: قد علمت بما سلف أن هذه الصفة مقتضلة عن كونه حياً**).

قوله: (**والذي يختص هذا المكان مما يؤكد ذلك**).

أي يؤكد كونها مقتضاة إبطال كون الإدراك معنى، إذ لا يلتبس الحال إلا في كونها معنوية، فإذا بطل ذلك ثبت كونها مقتضاة، ولا يشتبه الحال في أنها ليست بذاتية ولا بالفاعل.

قوله: (**وصالح قُبَّه**).

إنما سمي بصالح قبه لأنه ألزم ما ذهب إليه من كون الإدراك معنى فقيل: لعلك في مكة في قبة ولا تدركها لعدم الإدراك فارتكب فلقب صالح قبه. حكاه الحاكم.

وفي بعض الحواشي: أنه سمي بذلك لارتكابه أن يدخل الواحد في قبة نار ولا يدرك الحرارة بأن لا يخلق الله المعنى الذي يدركها به، وله مداخل في ارتكاب المحالات فإنه لما ذهب إلى أن المتولدات يفعلها الله ابتداء ولا تحدث لأجل السبب.

قيل له: فلو أحرق الله أحدنا بالنار أو قطعه إرباً إرباً ولم يفعل فيه الألم أليس كان يلزم ألا يتألم؟ فالتزم ذلك، وألزم أن يحمل أحدنا حملاً ثقيلاً ولا يجد مشقة بأن لا يخلق الله فيه النقل فالتزم ذلك.

قوله: (**وهؤلاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشاهد فقط**).

هذا فرق بين مذهب الأشعرية ومذهب المشائخ المذكورين، وبينهما أيضاً فرق من وجه آخر، وهو أن الأشعرية يقولون إن كل مدرك يدرك بمعنى كان مرئياً أو غيره، وأبو علي ومن

لنا: أن هذه الصفة تقترن صحتها بوجوبها وإلا انفتح باب الجهالات وارتفعت الثقة بالمشاهدات،

معه لا يثبتونه معنى إلا في الرؤية لا غيرها، حكاه القاضي عبدالله بن حسن الدواري[1]، ويفترق مذهب البغدادية وغيرهم من الشيوخ المثبتين للإدراك معنى من حيث أن البغدادية يجعلونه مقدوراً لنا كما أنه مقدور له تعالى، فيقولون إنه يكون مرة من فعلنا عند فتح الجفن ومرة من فعل غيرنا إذا حضر عندنا، ومرة من فعله تعالى إذا فعل صوتاً أو غيره، ويجعلون فتح العين ونحوه سبباً في الإدراك، هذا ما ذكره ابن متويه وهو يقضي-بخلاف ما حكاه الدواري من أن أصحابنا لا يثبتونه معنى إلا في الرؤية، فإنه قال حاكياً عن البغدادية: ومن فعله تعالى إذا فعل صوتاً، فدل على أنهم يجعلون إدراكنا للصوت لمعنى، وكذلك فما سبق في سبب تسمية صالح بصالح قبة يقضي بخلاف ما ذكره أيضاً.

قوله: (**لنا: أن هذه الصفة تقترن صحتها بوجوبها**).

يعني فيصح ويجب في وقت واحد، وهو عند حصول الحيية والشروط، فمتى حصلت صح الإدراك ووجب بكل حال، ومتى لم يحصل لم يجب الإدراك ولم يصح بل يستحيل.

واعلم أن الاستدلال على أنها ليست لمعنى، وأن الحيية والشروط كافية في حصولها هو بناء على ما اختاره الجمهور من أنا إنما نعلم أن الحيية والشروط كافية في حصول هذه الصفة بالاستدلال على ما ذكره المصنف، وأما الشيخ أبو الحسين فقد قال: نعلم أنها كافية فيه

---

(١) ـ هو القاضي عبدالله بن الحسن بن عطية بن المؤيد الدواري ، الصعدي ، عالم فقيه مجتهد مصنف ، كثير التأليف ، أخذ العلم عن مشاهير علماء عصره ، وتتلمذ عليه كبار العلماء كالهادي بن إبراهيم الوزير ، وأخيه محمد بن إبراهيم ، والعلامة عبدالله النجري ، وغيرهم ، قال ابن أبي الرجال : هو الإمام العلامة المعروف بسلطان العلماء ، وإمام الأصول و الفروع ، وترجمان المعقول والمسموع ، لا أجد عبارة تفي بحقه ...الخ ، وكان مرجعاً لعلماء عصره ، وكان الناس يتوقفون عن مبايعة الإمام حتى يحضر ، كما حدث عند دعوة الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى ، وله تأثير كبير على أحداث عصره مع زهد وعزوف عن الدنيا وانصراف إلى نشر العلم والتدريس والتأليف كان مولده سنة (٧١٥هـ) ووفاته في شهر صفر سنة (٨٠٠هـ) ومن مؤلفاته : الإرادات على الزيادات ، وتعليق على الإفادة وشرح جوهرة الأصول ، وشرح الأصول الخمسة للسيد مانكديم ، وغيرها كثير ، تمت .

فكان يجوز أن يكون بين أيدينا فيلة ونحوها ولا ندركها، بأن لا يخلق الله الإدراك فينا أو بأن لا نفعله نحن؛ لأنه مقدور لنا عند البغداديين، ومعلوم أنا نعلم بالضرورة أنه لا فيل بحضرتنا، وهذا العلم يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، ولا ينقلب علينا في العلم الحاصل عند المشاهدة،

ضرورة.

قال الإمام يحيى: ثم تارة يقول بأن العلم بوجوب حصول كونه مدركاً عند هذه الأمور ضروري، والعلم بكونه ضرورياً ضروري، وتارة يقول: العلم بكونه ضرورياً نظري. واستدل على كونه ضرورياً بأن كل عاقل خبر الأمور وتكرّر إدراكه للمرئيات فإنه لا يشك أنه إذا شخص ببصره إلى السماء من غير مانع فإنه يستحيل ألا يرى قرص الشمس، وأن يُصَبَّ الحديد المحمى على صدره فلا يدرك حرارته وأن تقطع أوصاله فلا يدرك الألم، وأن يطبق عليه في تنور مسجر فلا يدرك حرارتها ونحو ذلك.

قوله: (**فكان يجوز أن يكون بين أيدينا فيلة ونحوها ولا ندركها**)... إلى آخره.

أما أبو علي فقد تخلص عن هذا الإلزام بأن المحل حال حصول المدرك محتمل للمعنى الذي هو الإدراك، فلا يجوز ألا يخلقه الله تعالى لاستحالة خلو المحل عما يحتمله وعن ضده إذا كان له ضد، فإن لم يكن له ضد لم يخل عنه، فأثبت في كل محل يدركه معنى يخصه لكن هذا التخلص مبني على مذهب قد تقرر بطلانه ولو صح ذلك لخلص عن الإلزام، وأما أبو الهذيل فقد التزم أن تحصل الحيية والشروط جميعها ولا يدرك لعدم المعنى، وكذلك الصالحي وصالح قُبَّة على ما تقدم.

قوله: (**وهذا العلم يستند إلى أنه لو كان لرأيناه**).

اعلم أنهم مختلفون في هذين العلمين، وهما العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، والعلم بأنه لو كان لرأيناه، هل الأول يستند إلى الثاني أو لا؟ فذهب جمهور العدلية إلى أنه يستند العلم بأنه لا فيل بحضرتنا ونحوه إلى العلم بأنه لو كان لرأيناه، وذهبت الأشعرية والسيد المؤيد بالله وابن الملاحمي على ما حكاه بعض المعلقين [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] إلى أنه لا يستند إليه، ثم

فيقال: يلزم صحة أن نشاهده ولا يخلق الله العلم؛ لأن المشاهدة طريق إلى العلم، فيجب حصوله عند حصول طريقه مع سلامة الحال.

وقلنا: مع سلامة الحال احترازاً من مشاهدة الساهي والنائم، ومن لا عقل له.

اختلف الأولون، فقال أبو الحسين: العلم بالاستناد ضروري، ولهذا فإن أحدنا لو كان في يده شيء وصبي ينظره ثم حوله إلى غير يده ومد بيده إلى الصبي وقال له: خذه فإنه في اليد، فإن الصبي يدافعه عن ذلك، ويقول: ليس فيها ولو كان فيها لرأيته. قال رَحِمَهُ الله: والأشعرية تعلم ذلك إلا أنهم جحدوا الاضطرار.

وذهب الباقون إلى أن الاستناد معلوم بالاستدلال، واستدلوا عليه بأن الأعمى لما فقد العلم المستند إليه وهو أنه لو كان عنده شيء لرآه لم يحصل له العلم المستند، وهو أنه لاشيء عنده، قالوا: وإنما نوجب هذا الاستناد متى كانت الطريق إلى العلم بأنه لا شيء بحضرتنا هو الإدراك، وأما متى كانت الطريق غير الإدراك لم يجب الاستناد كأن تكون الطريق خبر صادق أو خبر متواتر، ولهذا فإن الأعمى مع تجويزه أن يكون بحضرته فيل لا يراه يعلم أنه لا شيء بحضرته إذا أخبره بذلك نبي أو حصل له التواتر بذلك، فلا يجب الاستناد إلا متى كانت الطريق الإدراك، وقد ورد على هذه الجملة أسئلة مشروحة في مواضعها.

منها: قولهم إن العلم بأن لا شيء بحضرتنا أجلى من العلم بأنه لو كان لرأيناه، ومن حق المستند إليه أن يكون أجلى من المستند. وأجاب أصحابنا بعدم التسليم والتزام صحة كون المستند إليه أخفى إذا تقدم العلم به.

قوله: (**فيقال يلزم صحة أن يشاهده ولا يخلق الله العلم**).

يعني كما ألزمتم أن يكون بحضرته ولا يخلق الله الإدراك أو لايفعله يجيء على كلام البغدادية، وتلخيص الجواب عن هذا السؤال أنا إنما ألزمناكم أن يكون ولا يخلق له إدراكه، لأن الفاعل يصح أن يفعل وألا يفعل مع سلامة الحال، ولم يحصل ما يوجب وقوع الإدراك من سبب ولا علة ولا طريقة موجبة ولا مقتض، بخلاف العلم فعند حصول المشاهدة قد



فإن قال: نحن نقطع على أنه لا فيل بحضرتنا.

قيل له: هذا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وإذا جوزت أن يكون ولا نراه لم يمكنك القطع بذلك.

فإن قال: قد جوزتم أشياء وقطعتم على خلافها نحو أن الله يخلق مكلفَين يشتبهان من كل وجه، وأن يميت العالم الآن وأن يقيم القيامة الآن، ونحو ذلك.

قلنا: كل هذه علوم مبتدأة لا تستند إلى شيء بخلاف العلم بأنه لا فيل بحضرتنا فإنه يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وذلك مما لا يمكن إنكاره بل يعلمه الصبيان، فإنك لو مددت إلى صبي بيدك فارغة وقلت له: خذ هذا الدرهم، لقال: لا شيء في يدك، ولو كان لرأيته.

دليل: لو كان الإدراك معنى لكان لا يتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد، فكان يجوز حصول مدركات بين أيدينا ولا ندرك إلا واحداً منها.

حصلت طريق موجبة للعلم، فلا يجوز مع حصول الطريق ألا يحصل المتطرق إليه على أنا نلتزم صحة ألا يخلق الله تعالى العلم، ولكن مع عدم خلقه له يخرج المُدْرِك عن كونه عاقلاً لأن من لازم العقل العلم بالمدرك.

قوله: (**كل هذه علوم مبتدأه**).

يعني العلم بأن الله تعالى لم يخلق مكلفين يشتبهان من كل وجه، وأنه لم يمت العالمَ الآن، ويعني بالعالم ما هو موضوع له في الأصل وهو الخلق الكثير من الأحياء، وأنه لم يقم القيامة الآن ونحو ذلك كالعلم أنه لم يخلق لزيد رؤوساً كثيرة.

واعلم أن الذي هو علم مبتدأ بديهي هو أنه لم يوجد شخصان متفقان من كل وجه، وأنها لم تمت الأحياء من الخلق، وأنها لم تقم القيامة، فأما أنا نعلم أن الله تعالى لم يفعل ذلك ضرورة فلا لأن العلم بذلك ضرورة يتفرع على العلم بذاته تعالى ضرورة، ونحن لا نعلمها إلا استدلالاً.

قوله: (**لكان لا يتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد**).

دليل: لو كان معنى لجاز أن ندرك الذرة على الجبل ولا ندركه بأن يخلق فينا إدراكها دونه لجواز انفصال أحد الإدراكين عن الآخر.

دليل: لو كان معنى لوجب أن يدرك الرقيق والمحجوب بأن يحصل إدراكه؛ لأن إيجاب العلل لا تقف على شرط، وهذا كله يبطل كون الإدراك معنى في الشاهد، وأما في حقه تعالى فما أبطله أن يكون قادراً لمعنىً أبطل أن يكون مدركاً لمعنى، على أنه إذا بطل كونه معنى في الشاهد بطل في حقه تعالى؛ لأن الجبرة إنما أثبتوه له تعالى قياساً على الشاهد.

يعني فإنه لو صح تعلقه بمتعلقين للزم صحة أن يكون مخالفاً لنفسه، إذ لو تعلق إدراك آخر بهذا المدرك الآخر لخالفه لتغاير المتعلق وهو دليل الاختلاف بين المتعلقات، فإذا تعلق هذا الإدراك بمدرك لو تعلق غيره به لصار مخالفاً له لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه كما يقوله في العلم لو تعدى المتعلق الواحد على التفصيل.

فإن قيل: أليس القدرة تجوز أن تتعدى المتعلق الواحد على التفصيل، ولا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها بما أنهيتم إليه الكلام، فهلا جاز مثل ذلك في الإدراك والعلم؟

قلنا: بين الموضعين فرق، فإنه لا يصح تعلق شيء من القدر بشيء من متعلقات هذه القدرة لاستحالة مقدور بين قادرين بخلاف الإدراك والعلم.

قوله: (**لوجب أن يدرك الرقيق والمحجوب**).

هذا الدليل حاصله أنه لو كان الإدراك معنى لبطل القول بأن الموانع موانع، والقول بوقوف المدركية على زوالها فإن العلل لا تقف في باب الإيجاب على شرط منفصل، إذ لو وقفت عليه لجوزنا أن يكون في الجسم علل كثيرة لا طريق إليها لوقوف إيجابها على شرط منفصل وهو محال.

فإن قيل: ذلك ملتزم فقد ورد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى ما وراء ظهره، ومن الموانع أن يكون المرئي في خلاف جهة الرائي.

قلنا: قد أجاب أصحابنا بأن ذلك يحتمل وجوهاً، إما أن يكون المراد بإدراكه صلى الله عليه وآله وسلم



فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء/٩٩/ في هذا الباب

نحو قولنا: مدرك وسامع ورائي ومبصر، ولا يصح إجراء شيء من هذه الأوصاف إلا بعد وجود المدركات.

وأما قولنا: مشاهد فلا يصح إجراؤه عليه؛ لأنه يفيد ما يرجع إلى طريقه المقابلة.

العلم، أو أنه تعالى جعل له حاسة للرؤية في قفاه يدرك بها، أو أنه تعالى يقلب بعض شعاع عينيه صلى الله عليه وآله وسلم عند إدراكه لذلك إلى خلفه ويدرك بالبعض ما هو أمامه.

(فصل: والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب نحو قولنا: مدرك وسامع ورائي ومبصر، ولا يصح إجراء شيء من هذه الأوصاف إلا بعد وجود المدركات).

أما الشيخ أبو القاسم الواسطي فيأتي على قوله إنه يصح وصفه تعالى بكونه مدركاً في الأزل، لأنه يذهب إلى أن كونه تعالى مدركاً صفة ثابتة في الأزل ولكن تعلقها مشروط بوجود المدرك، والجمهور يجعلونه شرطاً في ثبوتها لا في تعلقها فقط، فلا تثبت له تعالى في الأزل وإنما تثبت بعد وجود العالم، وقد أبطلوا كلامه بأن التعلق في المتعلقات حكم لها واجب خاص لا يزايلها ولا يتجدد لها بعد أن لم تكن فلا يصح كونها في الأزل ثابتة وهي غير متعلقة مع أنها من المتعلقات، وكان يلزم أن يكون كونه مريداً ثابتة في الأزل، وتعلقها مشروطاً بإمكان حدوث الحوادث على أن إثبات كونه تعالى مدركاً في الأزل إثبات ما لا طريق إليه، وكذلك فيأتي على قول البغداديين أنه يصح وصفه تعالى بكونه مدركاً في الأزل، إذ كونه مدركاً عندهم بمعنى كونه عالماً، وإن كان بعض أصحابنا قد أشار إلى أنهم وأبا القاسم الواسطي يوافقون الجمهور في أنه تعالى لا يوصف بذلك إلا بعد وجود المدركات.

قوله: **(وأما قولنا: مشاهد فلا يصح إجراؤه عليه تعالى).**

وجه ذلك ما ذكره، ووجه آخر وهو أن المشاهدة في الأصل الإدراك بإحدى الحواس، وفي العرف الإدراك بحاسة البصر، فكما أنه تعالى لا يوصف بأنه مشاهِد فلا يوصف بأنه ذائق ولا لا مس ولا شام لما تقدم، وكذلك فلا يوصف تعالى بأنه ناظر إلا أن يراد بذلك نظر الرحمة مع

....

نصب قرينة تصرف إليه، وأما من دون قرينة فإنه لا يجوز وصفه بذلك.

قال الفقيه حميد: لأنه مستفاد من النظر الذي هو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي طلباً لرؤيته.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غير مدرك في الأزل، وأنه مدرك فيما لا يزال عند وجود المدركات، وأنه يخرج عن كونه مدركاً عند انتفائها ثم عند إعادتها يجب أن يكون مدركاً، وأنه مدرك لجميع المدركات.

القول في أن الله تعالى قديم

القديم في اللغة: هو ما تقادم وجوده ومنه ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾، وفي الاصطلاح: هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولْنتكلم في طرفين أحدهما: أنه تعالى موجود، والثاني: أنه لا أول لوجوده.

أما الطرف الأول، وهو أنه تعالى موجود، فلا يحتاج إلى استدلال عند من يجعل الوجود هو ذات الموجود شاهداً وغائباً كما يقوله ابن عياش، وأبو الحسين،

(القول في أن الله تعالى قديم)

هذه آخر مسائل الإثبات الواجبة وقد سبق وجه تقديم ما قبلها عليها، وقيل: هي مسألة مركبة من إثبات ونفي لأنها تنطوي على إثبات صفة الوجود ونفي أن يكون له أول.

قوله: (ومنه: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾) [يس:٣٩] أي ومن استعمال لفظ القديم بالمعنى اللغوي قوله تعالى في القمر: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ شبهه تعالى في انتهائه بسعف النخل، وهو العود الذي يكون رأس النخلة لأنه ينحني إذا تقادم وجوده، وهو مقدار الذراع يكون حال خضرته ممتداً فإذا يبس احقوقف وصار هيئته كهيئة الهلال، فشبه به في دقته وانحنائه واصفراره، وقيل في تقدير المدة التي يوصف صاحبها بالقدم سنة، وذكر بعض الفقهاء أن المدة المعتبرة في ذلك نصف سنة أخذاً له من الآية الكريمة لأن العرجون يصير إلى تلك الحالة في هذه المدة.

ولعل الأولى أنه وصف اعتباري بحسب ما يوصف به، فمن الموصوفات ما تعد السنة في حقه تقادماً، ومنها ما لا تعد فيه العشرون عاماً تقادماً، والله أعلم.

قوله: (**أما الطرف الأول وهو أنه تعالى موجود**).

اعلم أولاً أنه لا خلاف بين أهل الإسلام وكثير من الفرق الكفرية، وهم المقرون بالصانع

وغائباً فقط كما تقوله الفلاسفة والأشعرية، إلا أن هؤلاء إنما منعوا من كونه زائداً على ذاته لئلا يقتضي التكثير لا لما يقوله شيوخنا.

وأما جمهور المعتزلة فيجعلونه زائداً على الذات شاهداً وغائباً، فاحتاجوا إلى الاستدلال، وصحة ما يقولونه مبني على أن المعدوم ذات وسلف تقريره. ويزيده وضوحاً أن الوجود متماثل والذوات مختلفة.

كاليهود والنصارى والبراهمة وبعض عباد الأصنام في أنه تعالى موجود، فأما الباطنية فلعلهم يقولون في هذه المسألة كقولهم في سائر الصفات.

قوله: (**وغائباً فقط كما تقوله الفلاسفة**).

ذهبوا إلى أن الوجود صفة زائدة على ذات الموجود في جميع الموجودات إلا في حق الباري تعالى الذي هو عندهم علة قديمة فإن وجوده نفس ذاته قالوا: لأن الوجود لو كان صفة زائدة في حقه لتكثرت ذاته وذلك غير جائز عليه، وإلا اقتضى أن يصدر عنه غير العقل الذي صدر، ويفهم من كلام المصنف أن الأشعرية يعللون المنع عن كون وجوده تعالى زائداً على نفس ذاته بهذا التعليل وفيه نظر.

قوله: (**فاحتاجوا إلى الاستدلال**).

يعني لأن ما تقدم استدلال على ثبوت ذاته تعالى، وليس ما دل على ثبوت الذات يدل على ثبوت جميع صفاتها، ولا يلزم حصول العلم بالصفات عند العلم بالذات.

قوله: (**مبني على أن المعدوم ذات**).

يعني فإنه إذا ثبت كونه ذاتاً في حال عدمه فلا كلام في أن الوجود زائد على نفس الذات، إذ لو كان مع ذلك نفس الذات للزم أن تكون الذات في حالة العدم موجودة وهو محال.

قوله: (**ويزيده وضوحاً**). أي ويزيد أن الوجود زائد على ذات الموجود وضوحاً.

قوله: (**أن الوجود متماثل**).

وأيضاً فالوجود بديهي التصور لا يحتاج إلى حده ولو كان الوجود هو الذات لكان الذوات كلها بديهية التصور، ومعلوم أن فيها ما لا يتصور رأساً كذات القديم، وفيها ما لا يتصور بالبديهة بل بالحدود.

يقال: إنهم مع جعلهم للوجود نفس الذات لا يسلمون تماثله.

والجواب: أن اصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس، فإن أحدنا لا يفرق بين ذات وذات في وجودهما بل يحكم عليهما بتماثل وجودهما.

واعلم أن الظاهر من كلام أصحابنا ما ذكره المصنف من أن الوجود صفة متماثلة في الذوات وقد ذكره قاضي القضاة وصرح به، والدليل على ذلك أن الذي به يعرف اختلاف النوع الواحد من الصفات إذا لم يكن معلوماً من النفس اختلاف أحكام أفراد ذلك النوع، والذي به يعرف تماثلها اتحاد أحكامها وعدم اختلافها، وحكم صفات الوجود في الذوات واحد، فإنه ظهور الصفة المقتضاة عن الذاتية عنده وبالوجود في كل موجود يحصل ذلك الحكم، فإذا لم يختلف حكمها كانت متماثلة لذلك ولزوال ما يقضي بالاختلاف ويدل عليه.

قوله: (**بديهي التصور لا يحتاج إلى حد**).

قد تقدم ذكر الخلاف في تحديده، ولا خلاف في أنه من الظهور بحيث لا يحتاج إلى حد.

قوله: (**ما لا يتصور رأساً كذات القديم**).

يقال: إنه لو لم يمكن تصور ذاته تعالى لم يمكن الحكم عليه بشيء من الصفات الإثباتية والسلبية، فإنَّ علم التصور مقدم على علم التصديق، فمن لم يتصور المفردات لم يمكنه أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي ولا إثبات، وكيف يصح قولك: إن ذات القديم غير متصورة مع أن التصور هو العلم بماهية المفرد، وعندكم أنا عالمون بماهيته تعالى، وإنما يصح هذا على مذهب الخصوم لأن عندهم أن ذاته تعالى لا تعلم حقيقتها وماهيتها، فلعله أورده على قاعدتهم إلزاماً لهم.

وبعد: فقد اتفق الناس على قولهم أن ذات الباري واجبة الوجود، ولو كان الوجود هو الذات لكان ذلك بمنزلة قولهم أن ذات الباري واجبة الذات.

وأما ما منع به الشيخ محمود على أصحاب أبي هاشم من أنهم يجوزون بعد إقامة الدلالة على أن الله تعالى قادر عالم حكيم مرسل مثيب معاقب أن يكون مع ذلك معدوماً حتى تقوم الدلالة على وجوده، وأنه متعجب من هذا ومستطرف له، فيمكن الجواب: عليه بأن يقل من أين لك أن أصحاب أبي هاشم يجوزون كونه معدوماً بعد إقامة الدلالة على كونه قادراً عالماً أوليس كونه قادراً عالماً هما الدليل على كونه موجوداً عندهم، فكيف يجوزون كونه معدوماً مع قيام الدليل على وجوده، بل لا يجوزون ذلك.

قوله: (**وفيها ما لا يتصور بالبديهة بل بالحدود**).

يعني بذلك ما خلا المدركات من المحدثات فإنه يحتاج في معرفة ماهيتها والعلم بها على التفصيل إلى الحدود، وإن كان شيء منها يعلم على الجملة بالوجود من النفس.

قوله: (**وبعد فقد اتفق الناس**).... إلى آخره.

يرد عليه أن هذا توصل بالعبارة إلى المعنى واستدلال على ثبوت صفة من الصفات بكلام صدر عمن لا نظر له إلى ذلك ولا التفات.

واعلم أن لهذا الوجه تحريراً آخر وهو أن الموجودات منقسمة فمنها واجبة الوجود وهي ذات الباري تعالى، ومنها جائزة الوجود وهي سائر الذوات والوجوب والجواز كيفيتان، والكيفيات إنما تثبت في الصفات لا في الذوات فدل على أن الوجود أمر زائد على الذات.

قوله: (**فكيف يجوزون كونه معدوماً مع قيام الدليل على وجوده**).

يمكن أن يقال: ليس قيام الدليل على شيء مؤثراً في القطع به ما لم يقع النظر فيه والاستدلال به وترتيب مقدماته، فهم وإن علموا الدليل على وجوده وهو كونه قادراً باقون على تجويز العدم حتى ينظروا في الدليل وكيفية دلالته، إذ لو كانوا حال العلم بالقادرية والعالمية قاطعين بالوجود غير مجوزين لخلافه لما احتاجوا إلى الاستدلال.

ولا يجوزه المميز من العوام؛ لأن من علم كونه قادراً عالماً علم كونه موجوداً على الجملة، وإنما يستدلون على تفصيل ذلك وكيفية دلالة كونه قادراً عالماً عليه إذا ثبت هذا فالدليل على أن الله تعالى موجود هو انه تعالى قادر عالم والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه، والعدم يحيل التعلق فثبت بذلك وجوده، فهذه أربعة أصول.

أما أنه قادر عالم فتقدم. وأما أن القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فلأن معنى /٨٠/ ذلك أنه يصح منه إيجاده مع سلامة الحال أو إيجاده محكماً تحقيقاً أو تقديراً،

واعلم أنه قد جرى في كلام الشيخ أبي هاشم ما يخرجه عن تشنيع الشيخ محمود وإن كان كلام الشيخ أبي هاشم غير مرتضى عند أصحابه، وذلك أنه قال: إنا عند نظرنا في دليل كونه قادراً نعلم في الوقت الثاني دفعة واحدة كونه قادراً وحياً وموجوداً. قيل: والسبب في ذلك أنه اعتبر مطابقة العلم للمعلوم فلم يجز أن يتقدم العلم بها يتأخر رتبة في الثبوت، وأوجب حصول العلوم بهذه الصفات دفعة واحدة، ولم يجز مع العلم بكونه قادراً كونه معدوماً على ما شنع به الشيخ محمود.

وقد عورض الشيخ محمود بمثل تشنيعه وقيل له: وأنت تعلم ثبوت الصانع وثبوت صفاته فلا يجوز كونه معدوماً حتى تنظر وتستدل، فتعلم أن الوجود نفس الموجود فتعجب من نفسك، إذ كونه موجوداً لا يعلم أنه نفس ذاته إلا بدليل ولا يعلم ضرورة اتفاقاً.

قوله: (**فلأن معنى ذلك**)... إلى آخره. أي معنى التعلق.

واعلم أن هذا التعلق يثبت للقادر والقدرة وكونه قادراً والعالم والعلم وكونه عالماً، فيثبت للقادر والقدرة وكونه قادراً تعلقات تعلق عام، وهو تعلق النسبة وهي المزية التي نجدها بين ما هو مقدور وبين غيره، وتعلق خاص وهو ما ذكره من صحة إيجاده مع سلامة الحال يعني من الموانع أو ما يجري مجراها وإن كان الأغلب أنها إنما تمنع من الوقوع لا من الصحة، ونظير هذين التعلقين تعلق العالم بالمعلوم وما يتبعه إلا أن الخاص صحة إيجاده محكماً تحقيقاً، إذا كان مقدوراً له يقبل الإحكام، أو تقديراً إذا كان غير مقدور له، أو مقدوراً له لكنه لا يقبل

والأول حاصل لكل قادر، والثاني حاصل لكل عالم، وأما أن العلم يحيل التعلق فلأنا وجدنا معاني متعلقة كالإرادة وغيرها، ووجدنا تعلقها يزول إذا علمت، ولا علة لزواله إلا عـلمها، فلو كان تعالى معدوماً لزال تعلقه، فيبطل كونه قادراً عالماً، ويريد بتعلق الإرادة صحة إيقـاع المراد بها على وجه دون وجه، وإيجابها الصفة للمريد.

ويدل على أنها إذا علمت زال تعلقها أنها لو تعلقت بعد العدم لما انفصل وجودها مـن علمها، ولجاز أن يكون أحدنا مريداً للشيء كارهاً له في حالة واحدة بإرادة وكراهة معدومتين،

الإحكام، وقد تقدم تفصيل ذلك.

قوله: (**كالإرادة وغيرها**). يعني العلم والقدرة والشهوة والنفرة والكراهة.

قوله: (**صحة إيقاع**).

المراد بها على وجه يعني من كونه خبراً أو أمراً أو نحوه إذا كان المراد كلاماً وطاعة أو معصية ونعمة أو نقمة، وهذا هو تعلقها الخاص مع ثبوت التعلق العام.

قوله: (**وإيجابها الصفة للمريد**).

قد تقدم ذكر الإشكال في ذلك، وأيضاً فمعلوم أن الإيجاب جنس من الأحكام المقتضاة منفصل عن جنس التعلق إلا أن يكون عد الإيجاب من تعلقاتها لعدم انفصال التعلق عنه وعدم انفصالها عن التعلق فكأنها تعلقان معاً، كما أن الشيخ الحسن عد سكون النفس من تعلقات العالمية لما لم ينفصل عنها، وإن لم يوجد فيه حقيقة التعلق فلا بأس بذلك.

قوله: (**ولجاز أن يكون أحدنا مريداً للشيء كارهاً له في حالة واحدة**).

تلخيص هذه الجملة أن الإرادة إذا تعلقت في حال عدمها، ومن جملة تعلقها إيجابها الصفة للمريد لزم أن توجب حال عدمها تلك الصفة، وإذا صح ذلك فيها صح في الكراهة لأنها ضد لها، فما ثبت في إحداهما ثبت في الأخرى، فإن الضدين لا يفترقان إلا في تعاكس ما يوجبانه، وإذا كان كذلك وفي العدم كراهة كما أن فيه إرادة لزم مع القول بصحة إيجابها في



وأيضاً فلو نفى تعلقها بعد العدم لكانت إما أن تتعلق بما تعلقت به من قبل وهو باطل لأنه ما من مراد إلا ويجوز نقيضه وتعلقها بالمنقضى محل، وإما أن تتعلق بغيره وهو باطل؛ لأن فيه اتصافها بصفة مخالفها من حيث يجوز أن يكون قد تعلق بذلك الغير إرادة أخرى حال تعلق هذه بالمراد الأول، فيكونان مختلفين، فمتى تعلقت هذه بما تعلقت به مخالفتها صارت بصفة مخالفها،

تلك الحال أن يكون أحدنا مريداً للشيء المعين كارهاً له في حالة واحدة بإرادة وكراهة له معدومتين، إذ لا يستحيل اجتماعهما في العدم وإن استحال في الوجود، ومعلوم استحالة كون أحدنا مريداً كارهاً للشيء المعين في حالة واحدة، فما أدى إليه كان محالاً إلا أن هذا الوجه مبني على أن إيجابها الصفة من تعلقها، ويمكن أن يورد على وجه لا يكون معه مبنياً على ذلك، فيقال: إن الإرادة إذا تعلقت في العدم وثبت لها هذا الحكم الذي هو التعلق لزم أن تثبت حال عدمها إيجابها الصفة للمريد، إذ تعلقها وإيجابها حكمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر بل يثبتان معاً ويزولان معاً، ثم يؤتى بآخر الكلام بعد ذلك على صفته المذكورة.

قوله: (**وتعلقها بالمنقضي محل**).

يعني فإذا كان تعلقها بعد عدمها بما كانت متعلقة به يؤدي إلى تعلقها بالمنقضي-في بعض الأحوال كان القول به محالاً، ومثاله: أن يريد أحدنا قدوم زيد ثم تعدم الإرادة ويقوم زيد فقد تقضى مرادها وهو قدوم زيد، وتعلقها بالمنقضي محال على ما هو مقرر في مواضعه، فإنها لا تتعلق إلا بالحدوث وتوابعه، ولو قدرنا أن مريداً أراد قدومه بعد قدومه فهذه إرادة لا تعلق لها ولا متعلق.

قوله: (**لأن فيه اتصافها بصفة مخالفها**).

يعني صفة مخالفها الذاتية، وتحقيق هذا الوجه أن الإرادات تختلف بتعدد المتعلق واختلافه، فالإرادة هذه إذا تعلقت بمتعلق ثم عدمت وتعلقت بمتعلق آخر قد تعلقت به إرادة أخرى فتلك الإرادة قد خالفتها لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الذاتية والمقتضاة مخالفتين

وأيضاً فأحدنا يخرج عن كونه مريداً وعالماً حال النوم، ويدل على أن علة زوال تعلقها علمها أن العلم بزوال التعلق يدور مع العلم بالعدم ثبوتاً وانتفاء، وليس هنالك ما هـو أولى مـن العدم بأن يجعل علة في زوال التعلق، والذي يشتبه أن يقال: إن العلة في زوال تعلقها تقضى مرادها أو خروجها عن الصفة المقتضاة أو عن أن توجب صفة للمريد، والأول باطـل وإلا وجب أن تتعلق حال عدمها إذا لم ينقض المراد.

لصفتيها الذاتية والمقتضاة، فإذا تعلقت بهذا المتعلق الآخر لزم أن تكون بصفة مخالفتها لأنها لا تتعلق به إلا إذا ثبتت لها صفة مقتضاة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي أوجبت لها التعلق به، وإذا ثبتت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية، فحينئذ تصير بصفة مخالفتها، ويلزم أن تكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال.

قوله: (**وأيضاً فأحدنا يخرج عن كونه مريداً وعالماً حال النوم**).

النوم: معروف، وهو سهو يعتري الإنسان مع استرخاء في الأعضاء، وما ذكره استدلال على أن الإرادة ونحوها لا تتعلق حال العدم، وتحقيقه أن الإرادة والعلم لو لم يَزُل تعلقهما وإيجابها عند عدمهما لما خرج الواحد منا عن كونه عالماً ومريداً حال النوم بأن توجب له الإرادة والعلم المعدومان، ومعلوم أنه حال نومه لا يكون عالماً ولا مريداً لما لم يمكنه وهو في تلك الحال إيجاد العلم والإرادة.

قوله: (**والأول باطل**).

يعني وهو أن زوال تعلقها لتقضي مراده، ووجه إبطاله ما ذكره، فإن التزموا تعلقها في العدم إذا لم ينقض مرادها لزمهم إيجابها الصفة للمريد ونحو ذلك من المحالات كما تقدم، ويدل على أن زوال تعلقها ليس لتقضي مرادها أن الإرادة قد ينقضي مرادها ولا يزول تعلقها كأن يريد أحدنا قدوم زيد ثم يقدم مع عدم علمه بقدومه، فإن الإرادة تبقى متعلقة بقدومه مع تقضي مرادها وهو القدوم، ذكره أصحابنا وفيه نظر، لأن ذلك ليس بتعلق حقيقي على أصلهم.



والثاني والثالث باطلان؛ لأن خروجها عن الأمرين كزوال تعلقها، فليس البعض بأن تعلل بالبعض أولى من العكس،

قوله: **(والثاني والثالث باطلان)**.

يعني وهو أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة، أو لخروجها عن أن توجب الصفة للمريد، وفي هذا تصريح بأن إيجابها الصفة للمريد ليس من تعلقاتها وإلا كان تقديره وباطل أن يكون زوال تعلقها لزوال تعلقها.

قوله: **(لأن خروجها عن الأمرين كزوال تعلقها، وليس البعض بأن يعلل بالبعض أولى من العكس)**.

يقال: أما خروجها عن إيجاب الصفة للمريد فمسلم أنه ليس بأن يعلل به زوال تعلقها أولى من أن يعلل هو بزوال تعلقها لأنهما حكمان صادران عن صفتها المقتضاة لها، فلا يكون أحدهما بأن يكون أصلاً للآخر والآخر فرعاً له أولى من العكس، وإن كان قد قيل بل تعليل زوال تعلقها بخروجها عن إيجاب الصفة أولى، لأن التعلق حكم لكون المريد مريداً، وكون المريد مريداً فرع لإيجاب الإرادة، وزوال التعلق فرع لزوال الصفة، وزوال الصفة فرع لزوال الإيجاب، فإذا كان كذلك فالفرع أحق وأولى بأن يكون معللاً بالأصل، ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام].

لكنه يجاب عليه بأنك صورت الكلام في تعلق الصفة وكلامنا في تعلق الإرادة، فإن التعلق كما أنه يثبت للصفة فهو ثابت للإرادة، بل قد جعل ابن متويه وغيره تعلق الصفات المعنوية تبعاً لتعلق المعاني الموجبة لها، وإذا كان كذلك فتعلق الإرادة وإيجابها فرعان عنها على سواء ولا يثبت لأحدهما على الآخر مزية التبع، وأما خروجها عن الصفة المقتضاة فهو أولى بأن تجعل علة في زوال التعلق من العكس، لأن التعلق حكم صدر عنها، فزواله فرع على زوالها، ولا كلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتاً وانتفاء، ولهذا فلو قدرنا ثبوت صفة الإرادة المقتضاة مع عدمها لم يكن بد من القول بثبوت تعلقها مع عدمها.

ولأن ذلك تابع لعدمها، فالعدم بأن يكون علة أولى، ولا يقال: هذا تعليل نفي بنفي؛ لأن ذلك جائز إذا كانت العلل كاشفة، ولهذا يعلل انتفاء صحة الفعل بانتفاء القادرية. وأما أنه يثبت بذلك وجوده تعالى فلأنه لو كان معدوماً لم يكن له تعلق بمقدوره ومعلومه لحصول علة زوال التعلق، وذلك يعود على كونه قادراً عالماً بالنقض.

دليل: قد ثبت في صفة الأجناس المقتضاة كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون أنها مشروطة بالوجود، ولا بد من أمر لأجله كان ذلك الوجود شرطاً وإلا لم يكن بذلك أولى من ألا يكون، وذلك إما أن يكون كونها صفات فقط وكونها مقتضاة فقط، وكونها صفات مقتضاة،

إذا ثبت هذا فالأولى أن يجعل زوال تعلقها لعدمها بواسطة خروجها عن الصفة المقتضاة لأجل العدم، وقد أشار إليه السيد الإمام، وبذلك يحصل الغرض في الدلالة وهو أن العدم يحيل التعلق، وإن كانت إحالته له بواسطة زوال الصفة المقتضاة عنده فلا فرق في الاستدلال بين الوجهين.

قوله: (**ولأن ذلك تابع لعدمها**).

أي خروجها عن إيجاب الصفة للمريد وعن الصفة المقتضاة.

وإذا تمهدت هذه القاعدة علمت أن الصانع لو كان معدوماً جل وعلا عن ذلك لزم زوال تعلقه، لأن كل مشتركين اشتركا في علة حكم فالواجب أن يشتركا في ذلك الحكم، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم، فالعلة العدم بواسطة كما مر، والحكم زوال التعلق، والأصل المقيس عليه الإرادة، والمقيس القديم تعالى، فلو شاركها في العلة لشاركها في الحكم.

قوله: (**دليل قد ثبت في صفات الأجناس المقتضاة**).... إلى آخره.

هذا دليل ذكره بعض مشائخ المعتزلة وحرره ثم هذبه الشيخ الحسن الرصاص رحمه الله ويُلقب بالقطقطاني لكون فيه تكرير ما لفظه: فقط، وأصحابنا يطولون فيه ويفرعون وقد اختصره المصنف اختصاراً حسناً.

واعلم أن هذا الدليل ينبني على ستة أصول:



والأول باطل؛ لأن الذاتية صفة، وهي غير مشروطة بالوجود، والثاني باطل؛ لأن المماثلة /١٠٨/ والمخالفة أحكام مقتضيات، وليست مشروطة بالوجود، بقي أن تكون العلة كونها صفات مقتضاة، وقد ثبت للباري تعالى صفات مقتضاة ككونه قادراً وعالماً وغيرهما، فلتكن مشروطة بالوجود، ويجب أن يكون الله تعالى موجوداً إذ لا يصح حصول المشروط دون الشرط وإلا بطل كونه شرطاً.

الأول: أن للأجناس صفات مقتضاة ثابتة لها، وقد تقدم تقريره في فصل الصفات.

الثاني: أنها زائدة على الوجود، وقد تقدم أيضاً ما يدل عليه ويوضحه أن الذوات متفقة في الوجود مختلفة في صفات أجناسها، فبعضها يثبت له التحيز وبعضها الهيئة إلى غير ذلك.

الثالث: أنها مشروطة بالوجود، ويدل عليه أنها لو لم تكن مشروطة به لوجب ثبوتها في حالة العدم لحصول مقتضياتها وهي الصفات الذاتية، ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت أحكامها معها إذ ليست مشروطة بشرط، فيقال: إنه غير ثابت حالة العدم، ولو ثبتت أحكامها في حالة العدم للزم صحة أن يدرك الجوهر المعدوم بحاستين وأن يحتمل الأعراض ويشغل الجهة ومعلوم خلافه، وكان يلزم أن يصح إدراك اللون المعدوم وأن يضاد مضاده في تلك الحال ونحو ذلك من المحالات كلزوم تعلق المعدومات وإيجابها.

الرابع: أنها إنما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاة، وقد استدل عليه المصنف بما فيه مقنع.

الخامس: أن القديم تعالى قد شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضاة له، وذلك يثبت ببيان أن كونه قادراً وعالماً وحياً صفات مقتضاة، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

السادس: أنه تعالى إذا شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضاة له وجب أن يشاركها في أن الوجود شرط في ثبوتها له، ويدل عليه أن من حق كل مشتركين اشتركا في علة أمر من الأمور أن يشتركا في ذلك الأمر وإلا عاد على التعليل بذلك بالنقض، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم، ويدل عليه أيضاً ما ذكره من أنه لو لم يشترط في حقه تعالى للزم خروج الشرط

وأما الطرف الثاني: وهو أنه تعالى لا أول لوجوده فلأنه لو كان لوجوده أول لكان محدثاً؛ لأن ذلك هو حقيقة المحدث، ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث، والمحدث إلى محدث حتى يتسلسل إلى ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثيهم، أو ينتهي إلى محدث قديم، وهو المطلوب.

عن كونه شرطاً.

ويرد على هذا الدليل سؤال، تقريره أنه إذا كان الوجود عندكم صفة مقتضاة لـزمكم عـلى قود قولكم هذا أن يكون مشروطاً بالوجود لحصول الوجه الذي ذكرتموه فيه، وإلا فما الفرق بين الموضعين؟

وتقرير الجواب: أن ذلك إنما يشترط في الصفة المقتضاة مالم تكن هـي نفس الوجـود، ولا يقال: هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام لأنا أخرجنا الوجود عن هذا الشرط لدليل اقتضى ذلـك ومانع منع من اشتراطه فيه، وهو أنا لو جعلنا الوجود شرطاً في الوجـود في حقـه تعـالى لأنـه صفة مقتضاة أدى ذلك إلى التسلسل، إذ الوجود هذا الذي هـو شرط لا يصـح إلا أن يكـون مقتضى أيضاً، ولم يحصل مثل هذا المانع في غير الوجود من الصفات المقتضاة فبقيـت عـلى مـا دلت عليه الدلالة، ولم يخرج عن هذا الحكم وفي ذلك كله نظر، ومن هذا الوجـه وغـيره بـالغ بعض أصحابنا [المهدي عليه السلام] في تضعيف هذا الدليل، وتعجب ممن استدل به ونفى إفادته للظن فضلاً عن العلم، وذكر أن الخصم لو استدل به على عكس مـا اسـتدل بـه الأصـحاب لكان أولى، فيقول: صفاته تعالى مقتضاة عن الذاتية فلا يكون الوجـود شرطـاً فيهـا كوجـود الباري تعالى عندكم، وقد نقل عن بعض المحققين الالتجاء في هذه المسألة إلى دليـل السـمع، وهو أنا نعلم كون الباري تعالى موجوداً بضرورة الدين، وبنى على أن هذه المسـألة ممـا يصـح الاستدلال بالسمع عليه لعدم توقف دلالة الحكمة عليها، وهو لا يستغني عن تأمل.

قوله: (**وأما الطرف الثاني: وهو أنه تعالى لا أول لوجوده**)... إلى آخره.

اعلم أولاً أنه لا خلاف بين المسلمين وجميع المثبتين للمؤثر في العالم في أن الله تعالى قديم ولا

وبعد: فلو كان تعالى محدثاً لما صح منه، فعل الأجسام؛ لأنه حينئذ يكون قادراً بقدرة محدثه فيكون جسماً، وسيتضح أن الجسم لا يفعل الجسم.

قائل بخلاف ذلك. قيل: ولكنه[1] يلزم الفلاسفة والباطنية أنه تعالى غير قديم لأن الوجه الذي لأجله منعوا من إثبات ما تقدم من الصفات له تعالى قائم في هذه المسألة، وفيه نظر فمقالتهم صريحة بأن أصل العالم الذي هو العلة عندهم يوصف بأنه قديم.

قوله: (**أو ينتهي إلى محدث قديم وهو المطلوب**).

فيه سؤال وهو أن يقال: أكثر ما في الباب أنه لا بد من الانتهاء إلى قديم واجب الوجود وإلا أدّى إلى ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين، ولكن ما أنكرتم أن صانع العالم الذي أثبتم له تلك الصفات بعض هؤلاء المحدثين المتوسطين، أو أول ما ذكر من المحدثين كما هو مقتضى سياق الكلام فلا يثبت أن الإله المستحق للعبادة واجب الوجود.

والجواب: أن هذا المحدث الذي قدرتموه صانعاً للعالم لايخلو إما أن يكون من قبيل الأجسام أو الأعراض أو المحدثات لاينفك عن هذين القسمين وسيأتي تحقيق أن الجسم والعرض لايصح منهما فعل الأجسام ونحوها، وإذا تقرر ذلك فلا بد أن يكون صانع العالم قادراً لذاته عالماً لذاته وفي ذلك نفي أن يكون محدثاً، ووجوب أن يكون قديماً وكلامنا في المحدثين وتسلسلهم إنما هو على جهة الفرض والتقدير وبيان أنه لابد من قديم وهذا الجواب وإن كان فيه استعانة بما يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً حسن صحيح.

قوله: (**لأنه حينئذ يكون قادراً بقدرة محدثة**). يعني لحصوله قادراً بعد أن لم يكن، ومن كانت هذه حاله فهو قادر بقدرة.

قوله: (**أن الجسم لايفعل الجسم**). يعني مع أنه قد ثبت أنه تعالى فاعل هذه الأجسام، وقد استدل في هذه المسألة بأنه قد ثبت أنه تعالى قادر عالم بما قدمنا وأنه تعالى قادر عالم في الأزل لما

---

(١)ـ في (ب): ولكن.

فصل/في أنه تعالى باق وأنه لا ضد له.

اعلم أن البقاء هو استمرار الوجود بدليل أن من علمه مستمر الوجود علمه باقياً والعكس، ولا يعقل أحدهما من دون الآخر،

سنذكره في فصل الكيفية إن شاء الله تعالى، وقد دللنا على أن القادر العالم لايصح أن يكون معدوماً فيجب كونه موجوداً في الأزل وفي ذلك قدمه.

فائدة:

لاخلاف بين المسلمين في أنه يجوز أن يوصف تعالى بأنه قديم ولكن وقع الخلاف في هل يصح وصف غيره تعالى بذلك أم لا؟ فقال أبو هاشم: يصح إطلاقه على كل ما تقدم على غيره إذ معنى القديم المتقدم على غيره في الوجود كما يقال بناء قديم ورسم قديم ونحو ذلك. ولهذا قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾.

وقال أبو علي: لايصح أن يوصف غيره تعالى بذلك لأن القديم هو الموجود في الأزل وليس كذلك غيره تعالى فكيف يوصف غيره بالقدم وجعل قوله تعالى: ﴿كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ من قبيل التوسع والمجاز.

وقال قاضي القضاة: قول أبي هاشم هو الأصح في اللغة فإن القديم لغة ما تقدم على غيره أو ما تقادم وجوده فيجوز وصف غير الله بذلك الوصف، وقول أبي علي هو الأصح في عرف المتكلمين فإن القديم عندهم هو الموجود فيما لم يزل ولهذا يسبق إلى أفهامهم عند إطلاقه هذا المعنى، ويأتي على كلام القاضي أنه يصح إطلاق هذا الوصف على غيره مطلقاً إلا بين المتكلمين فمع قرينة ترفع إيهام الخطأ، وهو الوجود في الأزل وترشد إلى المقصود من ذلك.

(فصل: في أنه تعالى باق وأنه لا ضد له).

اعلم أولا أن الباقي ما استمر وجوده وقتين فصاعداً تحقيقاً أو تقديراً، فقولنا ما استمر



ولا ينقلب علينا في التحيز وكونه كائناً لأنه ما من كائنية إلا ويعقل التحيز من دونها، بل يعقل التحيز وإن لم تخطر ببالنا الكائنية، إذا ثبت هذا وقد ثبت أن الله تعالى واجب الوجود لم يزل فيكون واجب الوجود لا يزال لأنها صفة ذاتية فلا يصح خروجه عنها بحال، وقد ذهبت الأشعرية والكلابية إلى أن الباقي يبقى ببقاء شاهداً وغائباً، وبه قال الكعبي شاهداً فقط، لنا أنه لو كان البقاء معنى لكان جنس الفعل

وجوده وقتين احتراز مما لم يوجد إلا في وقت واحد أو في وقتين تخللهما عدم. وقلنا: أو تقديراً ليدخل القديم تعالى قبل وجود العالم فإنه حينئذ باق ولا وقت هناك لكن ما يقدر بالأوقات. قالوا: والوقت هو الحادث أو ما يجري مجراه المعلق به حادث أو ما يجري مجراه، وفي الأغلب إنما يستعمل في حركة الفلك، وقد ذهب أبو علي إلى أن الباقي ما كان موجوداً لا بطريقة الحدوث فجعله حقيقة فيه تعالى مجازاً في غيره. واعترض بإطلاق أهل اللغة لفظة الباقي على الجوهر واللون ونحوهما فلو كان حقيقة فيما ذكره لم يصح ذلك ذكره في (العمدة).

فإن قيل: فما حقيقة الدائم؟ قلنا: يستعمل مطلقاً فيما استمر له في الوجود أكثر من وقتين هكذا قيل. وقال ابن الأثير[1] في نهايته: هو ما طال زمانه دهراً، وأما في حقه تعالى إذا وصفناه بأنه دائم فالمراد أنه لا انتهاء لوجوده.

قوله: (**ولا ينقلب علينا في التحيز وكونه كائناً**).

يعني فيقال: أليس من علم ذاتاً متحيزاً علمها كائنة، ومن علمها كائنة علمها متحيزة، فيلزمكم أن تكون الكائنية والتحيز صفة واحدة؟ وتقرير الجواب: أنه ما من كائنية معينة في جهة معينة حركة كانت أو سكوناً أو اجتماعاً أو افتراقاً إلا ويعقل التحيز من دونها، بل يعقل على الجملة من دون أن تخطر الكائنية بالبال فافترقت الحال.

قوله: (**لكان جنس الفعل**).

---

(١) ـ ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (٥٤٤ -٦٠٦هـ)، من مؤلفاته النهاية في غريب الحديث والأثر.

فكان يصح حدوثه حال حدوث الجوهر فيكون حادثاً باقياً، ولا ينقلب علينا في السكون، لأنا نجوز حصول ما هو من جنسه حال الحدوث، لكن لا يسمى سكوناً إلا بأن ينضم إليه مثله.

فإن قل: إنه حصل حال الحدوث مانع وهو استحالة هذه الصفة.

يعني لأنه ليس مما يقع على وجه دون وجه، فيقال: أنه يقع على وجه لا يصح حصوله عليه إلا في الوقت الثاني.

قوله: (**فيكون حادثاً باقياً**).

فحدوثه لأنه لم يستمر وجوده وقتين فصاعداً، وهم لا يخالفون في أنه أول وقت حادث وبقاؤه لوجود المعنى الذي يوجب بقاءه.

قوله: (**ولا ينقلب علينا في السكون**).

يعني فيقال: هو جنس الفعل فكان يلزم صحة حصوله في أول أحوال حدوث الجوهر، ومعلوم أنه لا يجوز أن يكون حينئذ ساكناً ولا يوصف بذلك إلا في الوقت الثاني، لكن يقال: أليس السكون جنس الفعل فإنه نوع من الأكوان واقع على وجه وهو مصير الجوهرية كائناً في جهة هو كائن فيها الوقت الأول.

قوله: (**لأنا نجوز حصول ما هو من جنسه**).

يعني وهو الكون المطلق لأن الصحيح أنه من جنس الحركة والسكون، فقد يكون سكوناً وقد تقدر حركة وفي ذلك خلاف. فقال أبو علي وأبو القاسم: هو جنس غير الحركة والسكون، ثم قال أبو علي آخراً: هو من جنس السكون فقط، وللكلام في ذلك موضع هو أخص به.

قوله: (**إلا بأن ينضم إليه مثله**).

كان الأولى أن يقول: إلا بأن يستمر وقتين فصاعداً، فإنه لا يعتبر في كونه سكوناً أن ينضم إليه مثله.

قلنا: استحالة الصفة يتبع استحالة المعنى على أنا قد بينا أنه لا صفة للباقي أكثر من استمرار الوجود، وإلا لزم أن يكون كونه فانياً صفة يضادها، فتحتاج كل واحدة منهما إلى استمرار الوجود؛ لأن ما احتاج إليه أحد الضدين احتاج إليه الآخر، وفي ذلك كون الفاني مستمر الوجود.

فإن قيل: إنه يحصل حال الحدوث معنى يضاد البقاء وهو الحدوث كما يقوله عبّاد وهشام الفوطي.

قلنا: ليس الحدوث معنى لأنه كان لا يخلو إما أن يكون قديماً فيلزم قدم الحوادث، وإما محدثاً فيحتاج إلى معنى، والكلام فيه كالكلام في هذا، فيتسلسل، ثم إن سلمنا أن الحدوث معنى يضاد البقاء فكان يلزم أن يُعَاقب البقاء كما يصح أن يعاقبه البقاء لأن هذا حق كل ضدين، فيلزم صحة أن يكون الشيء حَادثاً باقياً بأن يحصل الحدوث حال البقاء.

فإن قيل: إن البقاء يحتاج إلى استمرار الوجود.

قيل له: /١٠٢/ كيف يصح ذلك واستمرار الوجود يحتاج إلى البقاء.

قوله: (**يتبع استحالة المعنى**).

يعني فإذا كان المعنى لا يستحيل وجوده في ذلك الوقت، إذ هو جنس الفعل فكذلك الصفة لا تستحيل في ذلك الوقت أيضاً.

قوله: (**فيلزم قدم الحوادث**).

يعني لأن هذا المعنى وهو الذي يوجب حدوثها معاً ووجودها في أول أوقات وجودها حاصل في الأزل، ومع حصوله في الأزل لا بد من حصول موجبه.

قوله: (**فيتسلسل**).

أما معمر فإنه لما قال بمقالة عباد وقال: بأن الحدوث معنى، ثم قال: هو محدث ألزم التسلسل فالتزمه، فأوجب في كل محدث أن يحدث لمعنى، وذلك المعنى يحدث لمعنى إلى ما لا نهاية له، لكن كلامه واضح البطلان فإنه لا شك في استحالة وجود ما لا نهاية له، لأن كل ما

دليل: لو كان البقاء معنى لما صح بقاء كثير من الأعراض؛ لأن المعنى لا يختص المعنى، وقد التزمه الأشعري وهو ظاهر السقوط؛ لأن الذي به يعلم بقاء الجسم به يعلم بقاء اللون.

فإن قيل: يختص محله، قلنا: فكان يقتضي بقاء جميع ما يحل ذلك المحل إذ لا تخصص.

دخل في الوجود فقد حصره وأتى عليه.

قوله: (**فإن قيل: إن البقاء يحتاج إلى استمرار الوجود**).

يعني فلا يلزم وجوده حالة الحدوث.

يقال: هذا غير ملائم لما يتصل به لأن كلامه[1] في إلزام أن يحصل الحدوث حال البقاء لا أن يحصل البقاء حال الحدوث.

وجوابه: أنه راجع إلى أول الكلام وأصل المسألة، وهو إنكار أن يكون البقاء معنى وإلزام أن يصح حصوله حال حدوث الجوهر، فيكون حادثاً باقياً كما أن ما قبله من الأسئلة راجع إلى ذلك.

قوله: (**وقد التزمه الأشعري**). أي التزم ألا شيء من الأعراض بباق وقال بأنها كلها غير باقية، وهو مذهب الكعبي أيضاً فإنهم لما أثبتوا البقاء معنى مع أن المعنى لا يختص بالمعنى لم يجدوا بداً من القول بعدم بقاء الأعراض.

قوله: (**به يعلم بقاء اللون**).

يعني وهو أنه لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، فإن هذا هو الذي به يعلم[2] بقاء الباقيات في الأغلب، إذ لو لم تكن باقية لانتفت في الوقت الثاني حصل ضد أم لا، ولا كلام في أن هذا الدليل ثابت في الألوان وكثير من سائر الأعراض كثبوته في حق الجسم.

قوله: (**فإن قيل يختص محله**).

---

(١)- في (ب): لأنه كلام.

(٢)- في (ب): الذي يعلم به.



شبهتهم: أنه بقي بعد إن لم يكن باقياً، فلا بد من معنى.والجواب: أنه لم تتجلد له صفة بعد إن لم تكن، بل هي صفة واحدة، ولكن تغيرت التسمية، ولا يلزمنا في من علم الشيء حادثاً ان يعلمه باقياً؛ لأن العلم بالشيء على صفة في وقت غير العلم بكونه عليها في وقت آخر.

أي يختص البقاء الذي يوجب للمعنى كونه باقياً محل ذلك المعنى الذي أوجب البقاء له.

قوله: (**بقاء جميع ما يحل ذلك المحل**).

يعني فكان يجب في البقاء الذي يوجب بقاء اللون لحلوله في محله أن يوجب بقاء الصوت الذي في ذلك المحل أو الألم أو نحو ذلك.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إن المعنى الذي هو البقاء وإن وجد في محل فيه أعراض كثيرة لم يلزم أن يوجب بقاها كلها لأنه إنما يوجب ذلك لما يصح عليه منها، إذ المعنى لا يوجب صفة إلا لمن قد صحت عليه تلك الصفة، واللون يصح كونه باقياً فيوجب له كونه باقياً دون الصوت مثلاً والآلام[1] فإنه لا يصح عليهما تلك الصفة.

والجواب: أنه لا يمكن الإشارة إلى مصحح حصل في اللون دون الصوت، فإثباته إثبات ما لا طريق إليه فلا يجوز ذلك، ويخص إبطال كلام الأشعرية وجهان: أحدهما أن البقاء عندهم باق على ما حكى عنهم فيلزم التسلسل. الثاني: أن صفة الوجود الثابتة له تعالى واجبة في الأزل، والصفة بوجوبها يستغنى عن العلة، وكذلك فيبطله سائر ما دل على بطلان كلامهم في سائر المعاني.

قوله: (**ولا يلزمنا فيمن علم الشيء حادثاً أن يعلمه باقياً**).

يعني على قولنا بأن بقاءه وحدوثه صفة واحدة، فيقال: يلزم عليه فيمن علم الحدوث أن يعلم البقاء، ومن علم البقاء أن يعلم الحدوث.

قوله: (**لأن العلم بالشيء على صفة**)... إلى آخره.

---

(١) ـ في (ب): أو الآلام.

....

يعني فعلمنا بأنه حادث علم بأنه على صفة الوجود في أول وقت، وعلمنا بأنه باق علم بأنه على تلك الصفة في الوقت الثاني وما بعده فاختلف العلمان لذلك.

فائدة:

الذي يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه موجوداً وما يتبعه قولنا قديم، ولا خلاف في جواز إطلاقه عليه تعالى وإنما الخلاف في جواز إطلاقه في حق غيره على ما تقدم، وباقٍ ويفيد المدح لا بنفسه بل بما ينضم إليه كقولنا: باق لنفسه أو باق لم يزل. ودائم لأنه يفيد إما استمرار وجوده أكثر من وقتين، وإما أنه لا يفنى، وكل واحد من المعنيين ثابت في حقه تعالى، وأول ويراد به أنه موجود قبل كل موجود. وآخر ويراد به أنه موجود بعد كل موجود، وقيوم: والمراد به المبالغة في قائم، ومعناه دوام الوجود وقد يفيد أنه قائم بمصالح العباد ولا يطلق عليه قائم لإيهامه نقيض القعود، ولكنه يجوز مع التقييد كقائم بالقسط، وقائم على كل نفس بما كسبت أي مُجازٍ بالثواب والعقاب.

ويوصف تعالى بأنه سابق وأسبق ومتقدم وأقدم، والمراد أنه موجود قبل كل موجود، وقد ذهب أبو علي إلى أنه يجوز وصفه تعالى بأنه أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم في الأزل.

وقال أبو هاشم: لا يجوز وصفه تعالى بشيء من ذلك في الأزل لإيهامه الخطأ، وهو أن في الأزل موجوداً سواه مشاركاً له تعالى في الوجود في الأزل لكنه تعالى أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم، وذلك الموجود الآخر ليس كذلك مع حصوله في الأزل، وذلك حال كما إذا قلت: زيد أفضل من عمرو، فإنه يفيد اشتراكهما في أصل الفضل ولكن اختص زيد بزيادة فيه.

....

فإن قيل: فإذا قيد بها يرفع الإيهام ويقضي بأن المشاركة غير مقصودة هل يصح على مذهب أبي هاشم؟

قيل له: إذا لم يرد المشاركة كان اللفظ مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له، والمجاز لا يجوز إطلاقه عليه تعالى إلا بأذن كما تقدم، وقد أشار أبو هاشم إلى ذلك.

تنبيه:

يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ويكون موجوداً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، وأنه تعالى باق دائم لا يتخلل وجوده عدم ولا ينتهي في وجوده إلى غاية.

فصل

وكما أنه تعالى باقٍ فهو لا ضد له، وإلا كانت صفات ذلك الضد الذاتية بالعكس من صفاته تعالى، فإذا كان الله تعالى موجوداً قادراً عالماً لذاته كان ذلك الضد معدوماً عاجزاً جاهلاً لذاته؛ لأن هذه سبيل كل ضدين.

دليل: لو كان له تعالى ضد لكان إما واجب الوجود لم يزل، وفي ذلك حصول الضدين على الوجه الذي يتنافيان فيه وإثبات قديم مع الله، وكله محال، وإما جائز الوجود لم يزل بدلاً من القدم، وذلك يقدح في كونه تعالى واجب الوجود لم يزل وهو محال.

(فصل: وكما أنه تعالى باقٍ فهو لا ضد له).

قوله: **(لأن هذه سبيل كل ضدين)**.

أي المعاكسة في الصفات الذاتية، والوجه في ذلك أن المنافاة من أحكام الصفة المقتضاة، فإذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان أوجبت كل واحدة منهما منافاة المختص بها للذات الأخرى المختصة بما ينافيها وبتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل تعاكس الصفتين الذاتيتين، فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين في الصفتين الذاتيتين على أن كونه تعالى موجوداً قادراً عالماً صفات مقتضاة، فالتعاكس فيها أوضح إذ المضادة لا تكون إلا مع تعاكسها.

وبالجملة فما تقدم في الدعوى الثانية من الاستدلال على أن القديم مطلقاً لا ضد له كاف ههنا إذ قد تقرر أنه تعالى قديم.

قوله: **(وذلك يقدح في كونه تعالى واجب الوجود)**.

يعني مع جواز أن يوجد الضد بدلاً منه في الأزل، إذ لو كان واجب الوجود لم يجز ذلك، ومن وجه آخر وهو أن ذلك الضد إذا كان جائز الوجود لزم ذلك في حقه تعالى لأن ما ثبت لأحد الضدين ثبت للآخر، ولا يتعاكسان إلا في الصفة التي يتنافيان لأجلها.

فإن قيل: الصفة التي يتنافيان لأجلها هي صفة الوجود لأنها مقتضاة في حقه تعالى



....

والتعاكس بين الضدين إنما يكون في الصفة المقتضاة، وقد حصل التعاكس فيها فإن الباري تعالى واجب الوجود وهذا الضد جائز الوجود؟

قلنا: التعاكس في الوجود إنما يكون مع ثبوته لأحدهما وانتفائه عن الآخر، فأما الوجوب والجواز فهما كيفيتان له لا يقتضيان تعاكسه.

ويلحق بما تقدم فائدة تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها:

وهي: أن العلم بالله تعالى على صفاته المختلفة التي هي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً ومدركاً علوم مختلفة بالاتفاق بين الشيوخ وإن كانت صفاته تعالى هذه ثابتة لذاته تعالى المخصوصة لأنها، وإن كانت ثابتة لذاته تعالى فهي في حكم المختلفة لذلك اختلفت العلوم المتعلقة بذاته تعالى عليها كما تختلف العلوم المتعلقة بالذوات المتغايرة، وهذا هو وجه اختلافها عند الجمهور من المشائخ رحمهم الله.

وذهب الشيخ أبو علي إلى أن وجه اختلافها أنها تعلقت بمتعلقات الصفات الثابتة له تعالى، فالعلم بأنه قادر علم بمقدوراته تعالى، والعلم بأنه عالم علم بمعلوماته تعالى فلذلك اختلفت، وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن اختلافها لاختلاف طريق ثبوتها، فطريق العلم بالقادرية صحة الفعل وبالعالمية صحة الإحكام.

وقد اعترض تعليل أبي هاشم والجمهور بأنه يلزم في العلوم بصفاته تعالى النفيية ألا تختلف، إذ لا صفات يتعلق العلم بالذات عليها تكون في حكم المختلفة فتختلف العلوم لأجل ذلك.

وأجيب: بأن صفات النفي صفات بالمعنى الأعم فهي كالمزايا الثابتة.

وأورد على تعليل أبي علي أنه يلزم في العلم بكونه حياً والعلم بكونه موجوداً، والعلم بالصفات النفيية ألا تختلف إذ لا متعلقات لها متغايرة، فتختلف العلوم لتعلقها بتلك المتعلقات.



....

وأبطل تعليل أبي القاسم بأن اختلاف طرق العلوم لا تكون علة لاختلافها، فإن العلم بكون زيد في الدار عن خبر نبي صادق، والعلم بأنه فيها عن مشاهدة مثلان، ومع اختلاف طريقي العلمين فالأولى على هذا تعليل أبي هاشم والجمهور.

القول في الصفة الأخص

هي الصفة الذاتية التي تقتضي لمن اختص بها كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، وقد نفاها الشيخ أبو علي ومَنْ قبله ونفاة الأحوال وأهل الجبر، وأثبتها أبو هاشم والقاسم عليه السلام، وأكثر مَنْ بعدهما.

لنا أن الباري تعالى مخالف للمحدثات، ولا يجوز أن تقع المخالفة بنفس هذه الصفات الأربع اتفاقاً؛

(القول في الصفة الأخص)

وإنما أخر ذكرها إلى ههنا وإن كانت متقدمة في الثبوت الذهني لأنّ ما تقدم من الكلام من الصفات طريق إليها، فهي متأخرة باعتبار الترتيب العلمي، وحقيقتها ما ذكره المصنف، وإن شئت قلت في حدها: الصفة الواجبة لله تعالى التي لا يستحق جنسها ولا نوعها إلا هو. وإن شئت قلت: الصفة الواجبة التي لا يستحق جنسها وقبيلها إلا ذات واحدة، والخلاف في ثبوتها له تعالى على ما ذكره

وتلخيصه: أن أبا علي وأبا الهذيل وأبا الحسين الخياط وتلميذه أبا القاسم البلخي نفوها عنه تعالى، وكذلك أبو الحسين وابن الملاحمي ومتبعوهما كالإمام يحيى لكن بناء على طريقتهم في نفي الصفات، وأبو هاشم وقاضي القضاة وتلامذته وغيرهم من المعتزلة والقاسم والهادي[1]

---

(١) ـ اعلم أن الحكاية عن القاسم والهادي عليهما السلام بالصفة الأخص لم يصح، ومن زعم أن القاسم عليه السلام صرح بذلك حيث قال: لله صفة لا يشاركه فيها مشارك، ولا يملكها عليه مالك، وزعم أنه قول الهادي عليه السلام والناصر وغيرهما، فيبطل هذا الزعم أصول أولئك الأئمة لأن صرائح أقوالهم تأبى ذلك، وسنشير إلى طرق من أقوال الأئمة عليهم السلام ليتضح لك أنهم لم يقولوا بالصفة الأخص، بل صريح أقوالهم أن صفته ذاته، قال القاسم عليه السلام في جواب مسألة الطبريين: فهذه صفته تعالى في الأبنية، والذات ليست فيه جل جلاله بمختلفة، ولا ذات شتات، ولو كانت فيه مختلفة لكان اثنين أو أكثر في الذكر والعدد، وإنما صفته سبحانه هو اهـ.

وقول محمد بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام: وصفته لذاته هو قولنا لنفسه، نريد بذلك حقيقة وجوده.

وقال الهادي إلى الحق عليه السلام: وليس قولنا: صفتان قديمتان أن مع الله سبحانه صفة يوصف بها، ولا نقول: إن ثمة صفة وموصوفاً، ولا أن ثم شيئاً سوى الله عند ذي العقول مجهولاً ولا معروفاً.

=

....

والناصر[1] والمنصور والسيد الإمام والسيد الحقيني[1] وغيرهم من أئمة الزيدية

ويقول في كتاب الديانة: من زعم أن علمه وقدرته وسمعه وبصره صفات له لم يزل موصوفاً بها قبل أن يخلق وقبل أن يكون كل أحد نصفه بها، وقبل أن يصف بها هو نفسه، وتلك الصفات زعم لا يقال: هي الله، ولا يقال: هي غيره فقد قال منكراً من القول وزوراً.

وقال عليه السلام في كتاب الديانة: ليس علمه وقدرته سواه، لم يزل عالماً قادراً، ليس لقدرته غاية، ولا لعلمه نهاية، وليس علمه وقدرته سواه، ومن قال: علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله، وسمع الله هو الله، وبصر الله هو الله فقد قال في ذلك بالصواب اهـ.

ونقل كلام الأئمة لا يسعه هذا الهامش، والمراد هو التنبيه، وعذر الإمام المصنف عليه السلام في نسبة هذا المذهب إلى الأئمة هو نقل بعض المتأخرين لذلك، وعذر الناقل له أنه وجد في كلام الأئمة ما يحتمل ذلك كما في كلام القاسم عليه السلام، والمحتمل يرجع إلى الصريح، ومذهب القاسم عليه السلام وحفيده الهادي وجمهور القدماء من الأئمة صلوات الله عليهم في الصفات معلوم، وعند جملته مفهوم مرسوم، فهم لا يذهبون إلى مذهب أبي علي، ولا إلى مذهب ولده أبي هاشم كما قال السيد الواثق بالله المطهر بن محمد عليه السلام:

لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضاء حال لأحوال

وقد أتى السيد العلامة محمد بن يحيى في شرحها بلمع من كلامهم شافية ونكت وافية، وكذلك غيره من علمائنا الناقلين لكلام الأئمة عليهم السلام، فمؤلفاتهم بذلك ناطقة، فصفات الله جل جلاله عند هؤلاء الأئمة عليهم السلام هي ذاته، ولا شيء غير الذات المقدس زائد لا معنى ولا أمر ولا حال، فعلمه ذاته، وقدرته ذاته، وكذا جميع صفاته الذاتية، وإنما الاختلاف في التعبير، فمن حيث علمه بالمعلومات يسمى عالماً، ومن حيث قدرته على المقدورات يسمى قادراً، فلا تعدد ولا مغايرة إلا باعتبار أنه يفهم من هذه الصفة مالا يفهم من الأخرى، وهو تعبير عن الذات كما قال علي بن الحسين عليه السلام: (صفاته تعبير)، وقد نص على هذا أئمة التحقيق وفرسان التدقيق، فتبصر وتفهم فقد تاه في عرفانه كثير من الناظرين، والمقام في أمثال هذه المهمات مقام خطير، والكلام في ذلك ذو شجون.

هذا وإن كان كلام من قال: إن الصفات زائدة على الذات من المعتزلة ومن طابقهم لا يوجب إثبات قدماء مع الله ولا تعدد عند التحقيق، وإنما كلامهم مبني على مذهبهم في الصفات أنه لا فرق عندهم بين الشاهد والغائب، إلا أن المؤثر فيها في الشاهد المعاني، وفي الغائب الذات عند البعلوية، أوالصفة الأخص عند البهشمية، ومن تحقق وعلم مقاصدهم واصطلاحاتهم هان عليه الأمر، إذ ليس مرادهم بالأمور والمزايا والأحوال إلا التفرقة اللغوية كما ذكره الإمام المحسن بن أحمد عليه السلام في جوابه المسمى: إزاحة الإشكال عن تضليل أهل الاعتزال، قال: كما ذكره القاضي جعفر صريحاً، ألا تراهم يقولون: إن لله مزايا وأحوالاً لا يصح أن يقال لها شيء ولا لا شيء، فصرحوا ولمحوا أن المراد بالمزايا والأحوال التفرقة، وهي أن حالة الموجود تخالف حالة المعدوم، والأول الذي لا أول لوجوده مفارق لمن سبقه العدم أو تقدمه غيره، والقادر الذي وجد منه الفعل مفارق لمن لم يوجد منه، والحي مفارق للميت، والعالم الذي صح منه الفعل المحكم مفارق لمن لم يصح منه ذلك، وكذلك السميع البصير وسامع ومبصر على اختلاف في المرجع من دون إثبات شيء زائد على الذات حقيقة من الصفات القديمة التي أثبتتها الأشعرية، والقوى التي أثبتها الفلاسفة والمجوس لعالم العقول ولعالم الظلمة والنور قوى آثار العلة، فالمزايا والأحوال عند المعتزلة هي التفرقة اللغوية.

وعلى الجملة أن المعتزلة لم يثبتوا شيئاً محققاً في الخارج كما أثبته المجموس والفلاسفة والأشعرية فلم يلزم المعتزلة ما لزمهم، وإنما عيننا على المعتزلة الدخول في أشياء موهمة، أوقد تكون خارجة عن قضايا العقول، فأما الأئمة عليهم السلام ومن تابعهم فلم يقولوا ببعض تلك الأقوال إلا بعد أن سبروها وتأولوها بما يناسب مقالات آبائهم عليهم السلام. تمت

(1) - هو الإمام الناصر للحق الحسن بن علي بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الملقب بالأطروش والناصر الكبير، والناصر للحق أحد أئمة الزيدية وعظماء الإسلام، كان عالماً مجتهداً زاهداً، ورعاً، شجاعاً، أديباً،=



....

وشيعتهم أثبتوها له تعالى، والظاهر من كلام مثبتيها أنه لا يجب العلم بها على كل مكلف، وأن معرفتها ليست من فروض الأعيان، وإنما العلم بها من فروض الكفاية خلاف ما يقولونه في سائر الصفات، وإن كانوا لا يوجبون العلم بشيء من الصفات على التفصيل، وهو أنها مزايا زائدة ليس مجرد الذات ولا معاني ثابتة لها ولا أحكاماً، فليس ذلك عندهم من فروض الأعيان وإنما هو من فروض الكفاية أيضاً، وإنما الواجب المعين هو العلم بها على الجملة وبأحكامها الدالة عليها كصحة الفعل وصحة الإحكام منه تعالى، وكذلك غيرهما من الأحكام الدالة على الصفات ليقع التوصل بها إليها.

والدليل على ثبوت هذه الصفة له تعالى ما ذكره المصنف وتحقيق الدليل الأول أنه قد ثبت مخالفته تعالى لسائر المحدثات من الأجسام والأعراض، وعدم مماثلته تعالى لها إذ هو قديم وهي محدثة، وهو تعالى إما أن يخالفها لأمر أو لا لأمر، وباطل أن يخالفها لا لأمر إذ لو كان كذلك لم يكن بأن يخالفها أولى من أن يماثلها إذ الأمر[2] مع عدم المماثلة والمخالفة على سواء، وأيضاً فالأصل في الذوات التماثل إذ هي مشتركة في كونها معلومة، وهذا حكم يشملها فلا يحكم باختلافها إلا لأمر توجبه، وإن كان لأمر فلا يخلو إما أن يكون خارجاً عن الذات أو

عظيم القدر، ولد سنة ٢٣٠هـ ونشأ في طلب العلم وقرأ من الكتب السماوية بضع عشر كتاباً، وقام في أرض الديلم، سنة، ٢٨٤هـ يدعو إلى الله عشرين سنة، ودخل طبرستان سنة ٣٠١هـ وأسلم على يديه ألف ألف ما بين رجل وامرأة، توفي بآمل في شعبان سنة ٣٠٤هـ عن ٧٤سنة، قال الطبري: لم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته الحق، له مؤلفات كثيرة.

(١) ـ علي بن جعفر بن الحسن بن عبيد الله بن علي بن الحسين المعروف بالحقيني، نسبة إلى قرية سكن بها يقال لها: حقينة بالقرب من المدينة. ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب" قال في تراجم رجال الأزهار ٢٤/٣: أبو الحسن الإمام الهادي المعروف بالحقيني الصغير والكبير والده.

قال حميد الشهيد: أجمع أهل عصره على أن سبع علمه [كاف] للإمامة، قام في أرض الديلم سنة ٤٧٢هـ، وكان فقيهاً متكلماً، قائماً بأمر الله إلى أن وثب عليه رجل حبشي في المسجد فقتله في يوم الاثنين في رجب سنة ٤٩٠هـ.ا هـ له مؤلفات وآراء واجتهادات كثيراً ما ترد في مؤلفات رجال المذهب.

(٢) ـ في (ب): إذ عدم الأمر مع المخالفة والمماثلة..إلخ

لأنا قد شاركناه تعالى فيها، ولأنه كان يجب أن تختلف الأجسام بحسب الاختلاف في هذه الصفات أو في أحدها،

عائداً إليها، باطل أن تثبت المخالفة لأمر خارج عنها إذ الأمر الخارج ليس إلا الفاعل أو العلة، والكلام في مخالفتها لما يخالف أنه كالكلام في مخالفته تعالى لما يخالفه، ثم إن مخالفته تعالى لما يخالفه ثابتة له تعالى فيما لم يزل، وما ثبت في الأزل فهو واجب، وما كان بالفاعل أو لمعنى فهو جائز، وإذا كانت مخالفته تعالى لغيره لأمر عائد إلى ذاته فلا يخلو إما أن يكون لمجرد الذات، وسيأتي بطلان ذلك، أو لمزية زائدة عليها من صفاته تعالى المتفق عليها، وصفاته تنقسم إلى ما يثبت في الأزل وإلى ما يتجدد، فما يتجدد لا يصح أن يؤثر في المخالفة إذ هي ثابتة في الأزل وتقدم الأثر على المؤثر محال، وأما صفاته تعالى الثابتة في الأزل فهي كونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً، ولا يجوز أن تقع المخالفة بنفس هذه الصفات الأربع، ثم على هذا السياق إلى آخر ما ذكره المصنف.

قوله: (**لأنا قد شاركناه فيها**).

يعني فكيف يخالفنا لثبوتها له مع أنها ثابتة لنا، والاختلاف لا يقع مع الاتفاق في الصفة التي تؤثر في الاختلاف بل مع الافتراق فيها.

قوله: (**ولأنه كان يجب أن تختلف الأجسام بحسب الاختلاف في هذه الصفات أو في أحدها**).

يعني فيلزم فيما كان منها[1] قادراً عالماً حياً موجوداً أن يخالف ما ليس كذلك كالمعدومات والجمادات، وكذلك يلزم فيمن كان حياً قادراً أن يخالف الحي الذي ليس بقادر، بل كان يلزم أن يختلف كل قادرين لاختصاص كل واحد منهما بقادرية في حكم المخالفة لقادرية الآخر، فإن المخالفة تثبت باختلاف الصفتين اللتين يقع بهما الاختلاف مطلقاً سواء كانا من نوع واحد أو لا، ومعلوم أن جميع الجواهر والأجسام الموجودة والمعدومة الأحياء منها والجمادات متماثلة لاشتراكها في الجوهرية.

---

(١) ـ في (ب): فيها.

ولا يجوز أن يقع بكيفيتها، وهو وجوبها كما يقوله أبو علي؛ لأنه إن أريد بوجوبها أنه يستحيل خلافها وأنها لا تزول في حل من الأحوال، وهذا نفي والمخالفة لا تقع بالنفي، وإن أريد بوجوبها استمرارها في كل حل، فالمخالفة لا تقع بذلك، ألا ترى أن أحد الجوهرين لو استمر له التحيز والآخر لم يتحيز إلا في وقت، ثم عدم لم يقتض ذلك مخالفة بينهما بعد اشتراكهما في التحيز، ولا يجوز أن يقع بنفس الذات كما يقوله أبو الحسين وابن الملاحمي؛ لأنهما إن أرادا أنها تقع بمجرد كونها ذاتاً لم يصح لاشتراك الذوات في ذلك، وإن أرادا بكونها ذاتاً مخصوصة فلا معنى للخصوصية إلا أن لها صفة ليست لغيرها، وهو الذي نقول،

قوله: (**ولا يجوز أن يقع بكيفيتها وهو وجوبها كما يقوله أبو علي**).

قال الإمام يحيى: وهذا قول أبي هاشم أولا، فإنهما كانا يذهبان إلى أن مخالفته تعالى لنا لوجوب هذه الصفات له تعالى وعدم وجوبها لنا.

قوله: (**لم يصح لاشتراك الذوات في ذلك**).

أي في كونها ذواتاً، فكان يلزم أن يقع التماثل إذا كان الاختلاف لمجرد كونها ذواتاً إذ بالاشتراك فيما يقع بالافتراق فيه الاختلاف يقع التماثل.

قوله: (**فلا معنى للخصوصية إلا أن لها صفة ليست لغيرها**).

هذا بناء منه على مذهبه رحمه الله ومذهب الجمهور من المشائخ، فإنهم ذهبوا إلى أن الذوات كلها مشتركة في جنس الذاتية، وأن الافتراق إنما حصل بالوصف الأخص لله تعالى وبغيره في حق غيره مما يوجب التميز بعد الاشتراك، وبعض المتكلمين يقول مع قوله بأن الذوات كلها متساوية إن امتياز بعضها من بعض بصفات مخصوصة، فامتياز ذاته تعالى بصفات الإلهية كوجوب الوجود فيما لم يزل وفيما لا يزال، وتمام القادرية وإحاطة العلم ونفوذ المشية والكمال المطلق الموجب لاستحقاق كل مدح وثناء، والتنزيه من كل نقص وعيب[1] والمفهوم من مذهب أبي الحسين أن ذاته تعالى لا تشارك ذات غيره في جنس الذاتية.

---

(١)- في (ب): وعيث.

وقد علمت بهذا بطلان ما يقولانه من أن حقيقة المخالفة هي أن لا تكون أحد الذاتين /١٠٣/ كالذات الأخرى؛ لأنا نقول: أتريد أن لا تكون كالذات الأخرى في كونها ذاتاً أو في أمر زائد والأول باطل، والثاني هو المطلوب.

دليل: لا شك أن الأصل في معرفة الاختلاف بين الذوات هو الإدراك وما عداه مشبه به، فلا بد من اختصاص كل ذات بصفة لو أدركت لأدركت عليها، والباري تعالى لو أدرك لما أدرك على شيء من هذه الصفات الأربع؛ لأن غيره قد شاركه فيها، فيجب أن يختص غيرها لو أدرك لأدرك عليها.

قال الإمام يحيى: بل زعم أبو الحسين أن كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته، وأنه لا اشتراك بين الحقائق إلا في الأسماء والأحكام فأما نفس الحقائق فلا اشتراك فيها.

قوله: **(وقد علمت بهذا بطلان ما يقولانه)** إلى قوله: **(والثاني هو المطلوب)**.

يقال: إذا كان كلامهما يحتمل هذا الاحتمال الثاني الذي هو المطلوب الصحيح فلم حكمت بأنه يعلم بطلان ما يقولانه في حقيقة المخالفة، وإنما الذي يعلم بطلانه ما ذهبا إليه لا حقيقتها مع الاحتمال الثاني فلا يعلم فسادها ولا بطلانها.

تنبيه:

تتمة هذا الدليل أن[1] يقال: فلم يبق إلا أن الذي أثر في مخالفته تعالى لنا صفة لم تثبت لنا هي المسماة عندنا بالصفة الأخص.

قوله: **(هو الإدراك)**. يعني فاختلاف الذوات يعلم بحسب اختلافها عليه، فيعلم اختلاف الجوهر والسواد واختلاف السواد والبياض لاختلافها على الإدراك.

قوله: **(وما عداه مشبه به)**.

يعني في أن جعل طريقا إلى اختلافها لا لافتراق في الصفة الذاتية أو في التعلق ونحو ذلك.

---

(١) ـ في (ب): بأن.

دليل: قد ثبت وجوب الصفات الأربع له وجوازها لنا، فلا بد من أمر لأجله وجبت له وجازت لنا، وإلا لم يكن ذلك أولى من عكسه، وذلك الأمر إما مجرد الذات وهو باطل كما تقدم، وإما الفاعل أو العلة وهو أظهر فساداً، وإما صفة ذاتية وهو المطلوب.

قوله: (**لأن غيره تعالى قد شاركه فيها**).

يقال: وما في ذلك من دليل على أنه لا يدرك عليها؟

والجواب: لعله أراد فلو كان تعالى يدرك عليها لأدرك ما شاركه فيها عليها، ومعلوم أنا لا ندرك القادرين العالمين منا على هذه الصفات وكذلك الأحياء والموجودين، ألا ترى أن جوهراً إذا أدرك على التحيز وجب أن يدرك كل جوهر عليه، وكذلك الألوان في إدراكها على الهيئة ونحو ذلك، أو لعله أراد فإذا كان غيره قد شاركه فيها مع أنه لا يجوز أن تثبت مثل الصفة التي تدرك عليها الذات لما يخالفها، إذ لو ثبتت[1] لما يخالفها لأدركت[2] وحينئذ يجب تماثلهما إذا لم يختلفا على الإدراك ثبت أنه تعالى لا يدرك عليها.

قوله: (**وذلك الأمر إما مجرد الذات وهو باطل بما تقدم**).

يعني من أن الذوات كلها مشتركة في كونها ذوات، فكان يجب أن تجب لنا لكوننا ذوات كما وجبت له تعالى لكونه ذاتاً.

قوله: (**وهو أظهر فساداً**).

يعني من حيث أن الكيفية التي تثبت للصفة لأجل الفاعل أو العلة هي الجواز لا الوجوب، وأيضاً فلا يجوز أن يؤثرا في كيفية لصفة إلا مع تأثيرهما فيها وهما لا يؤثران في هذه الصفات ولو أثرا فيها لكانت جائزة، وأيضاً فهي واجبة له تعالى في الأزل والفاعل والعلة إما محدثان فلا يتأتى تأثيرهما فيما هو ثابت في الأزل، أو قديمان فيبطله أنه لا قديم سواه على ما سيأتي.

قوله: (**وإما صفة ذاتية وهو المطلوب**).

---

(١) ـ في (ب): ثبت.

(٢) ـ في (ب): لأدركت عليها.

دليل: قد ثبت أنه لا بد للذات من صفة ذاتية، ولا يجوز أن تكون هذه الصفات الأربع ذاتية؛ لأن الذات لو اختصت بأكثر من ذاتية واحدة للزم أن تكون مماثلة لنفسها إن كانت تلك الذاتيات متماثلة، ومخالفة لنفسها إن كانت مختلفة لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لماثل أو خالف.

واعترض بأن شرط المماثلة والمخالفة الغيرية، وهي مستحيلة في الذات الواحدة، فلا تخالف نفسها، وأجيب بأنه كان يصح حصول هذا الشرط على بعض الأحوال إذ لا يصح حصول المقتضى، ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق، وإلا لم يفترق الحال بين ما يقتضى وما لا يقتضى، وقلنا: على الإطلاق احترازاً مما لا يبقى إذا خرج وقت وجوبه، فإن وجوده قد استحال مع أنه شرط في اقتضاء الذاتية للمقتضاة، ولكنه لم يستحل على الإطلاق؛ لأنه كان يجوز حصوله في بعض الأحوال. هذا ما ذكره أصحابنا.

وفيه إشكال وهو أن يقال: أليس كونه تعالى حياً يصحح كونه مشتهياً ونافراً بشرط جواز الزيادة والنقصان، ومعلوم أن هذا الشرط مستحيل في حقه تعالى، فكان يلزم أن لا يفترق الحال بين ما يصحح وما لا يصحح.

يقال: أخللت بقسم آخر وهو أن يكون المؤثر في وجوبها صفة مقتضاة.

والجواب: أن المقتضاة تحتاج إلى مؤثر يؤثر فيها وفي وجوبها، وذلك المؤثر إما صفة مقتضاة فيتسلسل، أو ذاتية فالاقتصار على المحقق المعلوم أولى من المقدر المفروض.

قوله: (**وقلنا على الإطلاق**)... إلى آخره.

اعلم أنه احتراز عما ذكره وهو ما لا يبقى، وذلك أنه إذا مضى الوقت الذي يمكن وجوده فيه ولم يوجد فإنه لا يمكن وجوده في غيره، لأنه لا يمكن وجوده أكثر من وقت سواء كان من مقدوراتنا أو مقدوراته تعالى، وكذلك فهو احتراز منه وإن وجد فإنه يعدم في الوقت الثاني، ولا يصح وجوده بعد ذلك الوقت إذ لو صح لخرج عن كونه غير باق، فقد حصل المقتضي لصفته المقتضاة بعد ذلك الوقت الذي وجد فيه وهي صفته الذاتية، واستحال[1]

(١) ـ في (ب): واستحالة.

ويمكن الجواب: بأنه وإن استحل في حق ذات ولم يستحل في حق ذات أخرى فهو غير مستحيل على الإطلاق، بخلاف مغايرة الذات لنفسها. وفيه إشكال آخر، وهو أن يقال: ليس الغيرية شرطاً في المماثلة والمخالفة، وإنما هي جزء حقيقتها، فلا تكون المخالفة مخالفة، ولا المماثلة مماثلة إلا بالغيرية، وإذا كان كذلك لم يلزم أن تكون الذات الواحدة مخالفة لنفسها إذا اختصت بذاتيات كثيرة لفقد حقيقة المخالفة.

شرط اقتضائها لها وهو الوجود، وكذلك فهو احتراز عن المسببات مطلقاً والباقيات أيضاً من مقدورات القدر فإنها تختص في إمكان الحدوث بوقت فقط، فهذه الأشياء المذكورة وإن حصل المقتضي فيها واستحال الشرط فلم يستحل على الإطلاق، بخلاف الغيرية لو جعلت شرطاً في اقتضاء الصفات الذاتية المختلفة الثابتة لذات واحدة مخالفة الذات لنفسها، فإن الغيرية يستحيل ثبوتها في الذات الواحدة مطلقاً، فمن المحال أن تكون الذات الواحدة مغايرة لنفسها، فإذا استحالت الغيرية على الإطلاق لم يكن شرطاً في اقتضاء مقتضٍ حاصل، وإذا[1] لم تكن شرطاً لزم ما ذكره أصحابنا من مخالفة الذات أو مماثلتها لنفسها عند أن يحصل لها ما لو حصل لغيرها لخالفها لأجله أو ماثلها، وإنما لم يجز اشتراط اقتضاء المقتضي بما يستحيل مطلقاً لما ذكره رحمه الله وهو: أنه كان يلزم ألا يفترق الحال بين المقتضي وغير المقتضي فإن مع استحالة شرط الاقتضاء لا يمكن العلم بأنه مقتض، ولو جوزنا حينئذ كونه مقتضياً لجوزنا في صفات كثيرة أنها مقتضية وإن لم نعلم اقتضاها لشيء لتجويزنا أن ذلك لاستحالة شرط اقتضائها لا لأنها ليست بمقتضية في نفسها.

قوله: (**وإن استحل في حق ذات ولم يستحل في حق ذات أخرى**).

يعني فقد حصل شرط اقتضاء الحيية لصحة كونه مشتهياً ونافراً في حقنا بخلاف الغيرية فإنها مستحيلة في حق كل ذات وفي كل وقت.

قوله: (**هي جزء حقيقتها**).

---

(١) ـ في (ب): وإذ لم.

....

يعني فإنه يقال في حقيقة المماثلة: أن تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى، وفي المخالفة ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى، فقد اعتبرت الذاتان في حقيقتها فكانت الغيرية جزءاً من الحقيقة.

فائدة:

احتج الإمام يحيى لصحة ما اختاره من مذهب أبي الحسين بأن مخالفته تعالى لخلقه[1] لو كانت بأمر زائد وإلا فذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتاً لكان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لا بد أن يكون لأمر، وذلك الأمر إن كان جائزاً لم يكن اختصاص للقديم[2] تعالى بالصفة واجباً لأن المعلول تابع لعلته وهو محال، لأن مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال، وإن كان واجباً فذلك الوجوب إن كان لأجل صفة أخرى تسلسل، وإن[3] كانت لذاته المخصوصة كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة إلى صفة وهو المطلوب. انتهى.

وقد علمت ما يقوله أصحابنا من أن تعليل اختصاص الذات بصفتها الذاتية غير جائز لأنه بأي شيء علل بطل[4] فلا يجوز تعليله، ولو علل[5] لخرجت الصفة عن كونها ذاتية، فيعود تعليلها على القول بأنها ذاتية بالإبطال وهو محال، ولو وجب تعليل اختصاصه تعالى بصفته الذاتية كما ذكره عليه السلام لوجب تعليل اختصاصه تعالى بتلك الحقيقة المخالفة لسائر الذوات على ما ذكروه فيؤدي إلى التعطيل.

---

(١)- عبارة الإمام عليه السلام لم تتضح وعندما رجعت إلى التمهيد (ج/١/ص/٢١٤) وجدت عبارة الإمام يحيى عليه السلام هكذا: ويدل على أن مخالفته تعالى لخلقه لو كانت لغير ذاته لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات، إذ لو كانت مخالفة لها بكونها تلك الذات لكانت المخالفة بنفس الذات لا بأمر زائد...إلخ

(٢)- في (ب): اختصاص القديم.

(٣)- في (ب): وإن كان.

(٤)- في (ب): يبطل.

(٥)- في (ب): إذ لو علل.

....

تنبيه:

اعلم أن الصفة الأخص تقتضي له تعالى من غير واسطة أربع صفات وثلاثة أحكام: أما الصفات: فالأولى منها كونه تعالى قادراً، وهي تقتضيها بشرط الحيية.

الثانية: كونه تعالى عالماً وتقتضيها أيضاً بشرط كونه حياً. وقال الشيخ الحسن في بعض كلامه: بل تقتضي هاتين الصفتين بشرط كون المقدور مما يصح وجوده، وكون المعلوم مما يصح كونه معلوماً.

الثالثة: كونه تعالى حياً، وتقتضيها له تعالى بشرط الوجود.

الرابعة: كونه تعالى موجوداً، وتقتضيها بشرط كونه تعالى شيئاً، وقد وقع في كثير من كلام الشيخ الحسن أنها تقتضي كونه تعالى موجوداً لا بشرط، ثم ذكر من بعد أن مراده بذلك أنها تقتضي كونه موجوداً من دون صفة أخرى وحكم آخر سوى كونه شيئاً، وليس مراده بذلك أنها تقتضيها من دون كونه شيئاً وذاتاً. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وهذه الشروط التي جعلت شروطاً في اقتضاء صفته الأخص لهذه الصفات الأربع ليست بشروط حقيقية، لأنّ توقف ثبوت هذه الصفات عليها توقف ذهني لا زماني، فهي ثابتة معاً في الأزل، ولا وجه لذلك فإنما ذكر لا يخرجها عن كونها شروطاً حقيقية، ولو كانت مقارنة الشرط للمقتضي يخرجه عن كونه شرطاً للزم في وجود المدرك وصحة الحاسة وارتفاع الموانع إذا قارنت الحيية أن تخرج عن كونها شروطاً في المدركية، وليس الشرط إلا ما توقف عليه المشروط من غير تأثير فيه، ومعلوم أن هذا حال هذه الشروط التي جعلت شروطاً في صفاته تعالى، فلو لم يكن موجوداً لما صح أن يكون حياً[1]، ولو لم يكن حياً لما تأتى كونه قادراً.

---

(١) ـ في (ب): لما صح كونه حياً.



....

وأما الأحكام فأحدها: المخالفة فإنها تقتضي له تعالى مخالفته لسائر الذوات وتقتضيها بشرط الافتراق فيها، ولا تقتضي المماثلة إلا تقديراً إذ يستحيل أن يكون له تعالى مثل على ما سيأتي. وثانيها: صحة كونه معلوماً، وتقتضيه له تعالى لا بشرط.

وثالثها: كونه تعالى على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس، وتقتضيه له تعالى بشرط كونه عالماً، وقد صرح ابن متويه وهو الجاري على قواعد المتكلمين بأن هذا الحكم الذي هو سكون النفس من توابع العلم إذ هو موجب عنه، ثم قال: الأقرب أنه تعالى على مثل هذا الحكم الذي يختص به أحدنا، يعني سكون النفس لينفصل حاله تعالى عن حال المقلد والمبخت، ثم لا يلزم أن تكون ذاته تعالى بصفة العلم لكونها أوجبته لأن العلم يقتضيه لغيره، وليس هذا سبيل ذاته جل وعز.

وأما الشيخ الحسن فقد ذكر ثبوت هذا الحكم له تعالى في مواضع كثيرة، فهذه هي الصفات والأحكام التي تقتضيها الصفة الأخص لا بواسطة، فأما صحح الصفات مثل صحة أن يقدر وصحة أن يعلم وصحة أن يحيى وصحة الوجود فليست بمقتضاة عنها على الحقيقة وإن أوجبتها، لأن من حق المقتضي أن يؤثر في صحة المقتضى ووجوبه، وألا يتقدم تأثيره في الصحة على تأثيره في الوجوب، وليس للصحح هذه صحح فيقال: بأن الصفة الأخص مقتضية لها بمعنى أنها تؤثر في صحتها ووجوبها وإلا أدى إلى التسلسل، ولكن هي تجري مجرى المقتضاة إذ هي تابعة لهذه الصفة وواقفة عليها، وليس كوقوف ذات على ذات فقد حصل من هذا الوجه في الصحح معنى المقتضى، وفي الصفة الأخص معنى المقتضي.

فإن قيل: من أصولكم أن المقتضي الواحد لا يتعدى في الاقتضاء عن المقتَضَى الواحد إلى ما زاد عليه. قلتم: وإلا لزم تعديه في الاقتضاء إلى ما لا نهاية له، واقتضاؤه لما لا نهاية له محال، وإلا لزم إذا قدرنا ثبوت مقتض آخر من جنس ذلك المقتضي ألا يكون له تأثير في زيادة

....

المقتضيات لأن ما لا يتناهى لا يصح دخول الزيادة فيه، وطردتم ذلك في الجنس الواحد من المقتضيات والأجناس والنوع الواحد منها، والأنواع، فكما أوجبتم ألا تقتضي الجوهرية تحيزين أوجبتم ألا تقتضي تحيزاً وهيئة ونحو ذلك من تمثيلكم وتصويركم، فإذا صح ذلك لزمكم في صفاته تعالى هذه المقتضاة إما أن تثبتوا لكل واحدة منها مقتضياً واحداً فيلزم ثبوت صفات ذاتية متعددة للقديم تعالى، فيلزم منه ما ألزمتم أبا علي من أن يكون تعالى في حكم المماثل لنفسه إن كانت تلك الذاتيات متماثلة، أو مخالفاً لها إن كانت مختلفة، لكنها لا تكون إلا مختلفة إذ مقتضياتها مختلفة، فيلزم كونه تعالى مخالفاً لنفسه، أو تجعلوا مقتضيها صفة واحدة فيلزمكم إذا تعدت أن تعدى[1] ولا حاصر فتوجب له تعالى من الصفات ما لا نهاية له، ويلزم إيجابها له تعالى ما يصح عليه وما يستحيل وما لا نهاية له من الجنس الواحد والأجناس والنوع الواحد والأنواع من الصفات المختلفة والمتضادة والمتماثلة إذ لا حاصر معقول، وهذا محال.

قلنا: إنما وجب ما ذكرته من استحالة اقتضاء المقتضي لأكثر من صفة واحدة، ولزوم التعدي إلى ما لا نهاية له عند التعدي من واحد إلى ما زاد عليه حيث يكون ذلك المقتضي يكشف عما يقتضيه بمجرده من دون اعتبار أمر آخر كما مثلت به في التحيز، فأما ما كان كاشفاً عن مقتضيه بكيفيته فإنه يجوز في مقتضيه أن يقتضي الأجناس والأنواع المتعددة ولا يلزم تعديه، وهذا حال صفته تعالى الذاتية، فإن ما جعلناها[2] مقتضية له يكشف عنها بكيفيته، وهو وجوبه مما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة أو بواسطتين، ولا يلزم التعدي لحصول الحاصر ههنا، فإن ههنا حاصراً معقولاً فهو أنها لا توجب إلا ما كشف عنها بكيفيته من الصفات مما دل عليه الفعل بنفسه، أو بواسطة أو بواسطتين دون ما لم يدل عليه، والعبرة في اقتضائها لما تقتضيه بما ذكرناه لا بالأجناس والأنواع، فما دلت عليه أفعاله تعالى

---

(١) ـ في (ب): تتعدى.

(٢) ـ في (ب): فإن الذي جعلناها.

....

من الصفات وتثبت له هذه الكيفية فيها لزم اقتضاء الصفة الذاتية له وتعديها إليه، وما لم يكن كذلك لم يلزم اقتضاؤها له ولا تعديها في الاقتضاء إليه.

إذا تقرر ذلك فلم يدل عليه الفعل مما حصلت له تلك الكيفية من الصفات والأحكام إلا ما ذكرناه آنفاً، فثبت اقتضاؤها له ولم يلزم تعديها إلى غيره.

فائدة:

خواص الصفة الذاتية الثابتة له تعالى دون غيره أربع:

الأولى: أنه لا يستحق جنسها وقبيلها غيره تعالى.

الثانية: أنها تقتضي صفات أربعاً على ما تقدم، ولا يثبت ذلك لغيرها من الصفات.

الثالثة: أنه تعالى لو رُئِيَ لما رُئِيَ إلا عليها، ولا شيء من الصفات الذاتية يشاركها في ذلك فإنها ترى سائر الذوات المرئية على صفاتها المقتضاة، وإنما أوجبنا ذلك في حقه تعالى لأن المرئي يرى على أخص أوصافه وهي أخص أوصافه تعالى، فأما غيرها من صفاته تعالى فإنه لا يختص بجنسها وقبيلها دون ما خالفه، فأما المدركات من المحدثات فإن صفاتها المقتضاة هي مختصة بها لا يشاركها في جنسها وقبيلها ما خالفها، ولو كانت تدرك على صفاتها الذاتية لزم إدراكها حالة العدم وهو محال.

الرابعة: أن الذي يقتضيه من الصفات يكشف عنها بكيفيته بمجرده بخلاف سائر الصفات الذاتية فإن مقتضياتها تكشف عنها بمجردها.



فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

نحو قولنا: شيء وذات، وكذلك قولنا: الله عند بعضهم؛ لأنه قد جرى مجرى العَلَم الموضوع على المختص بالصفات الإلهية وكذلك سبوح قدوس؛ لأنه يفيد تنزيهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به، وكذلك قولنا: حق؛ لأنه يفيد في اللغة الثبوت.

وأما قولنا: عين ونفس، فلا يجوز إطلاقهما عليه تعالى للإيهام الحاصل فيهما، وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ ﴿المائدة:١١٦﴾ إنما أراد به طريقة الغيب لا النفس الحقيقية.

(**فصل**: قوله: (**والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب**)... إلى آخره.

وإنما[1] خص هذا الباب بهذه الأسماء لأنه كلام في الصفة التي تصير بها الذات ذاتاً وشيئاً، وهذه الأسماء بهذا الموضع أخص.

قوله: (**لأنه قد جرى مجرى العَلَم**)... إلى آخره.

يعني فهو على هذا القول من هذا الباب، فأما على القول بأنه بمعنى الإله وأنه ليس بعلم فهو من الأسماء التي بمعنى القادرية.

قوله: (**وكذلك سبوح وقدوس**).

في عدهما من هذا الباب نظر لإفادتها التنزيه فهما من باب آخر.

قوله: (**للإيهام الحاصل فيهما**).

أما العين فإيهامها للجارحة المخصوصة وغير ذلك من المعاني التي لا تجوز في حقه تعالى على ما سيأتي في مسألة نفي التجسيم، وأما النفس فهي في اللغة موضوعة لمعان لا يصح شيء منها في حقه تعالى منها الروح والدم والجسد والعين، يقال: أصابت فلاناً نفس والنافس العاين، والنفس أيضاً قدر دبغة مما يدبغ به الأديم من القرظ، يقال: هب له نفساً من دباغ. ذكره الجوهري، وقد يقول المتكلمون في صفاته تعالى أو في شيء منها يستحقها لنفسه

---

(١) ـ في (ب): إنما بدون واو.

وأما قولنا: معنىً فإنما يستعمل في الأعراض دون غيرها من الذوات، فلا شبهة في امتناع إطلاقه عليه تعالى.

وأبعد من ذلك قولنا: علة، لأنه كان في الأصل لما يتغير به بدن الحي، ثم تعورف به في ما يؤثر تأثيراً مخصوصاً من الأعراض.

وأما قولنا: تام ووافر وكامل ونحوه فلا يجوز إجراؤه عليه تعالى؛ لإيهامه حصول ذلك على وجه يصح معه النقص.

وأما وصفه تعالى بأنه حسن فلا يصح؛ لأنه إنما يوصف به الأفعال والصور المخصوصة.

فيقيمونها مقام الذات، ولعل ذلك من معانيها إلا أن الإيهام يمنع من الإطلاق.

قوله: (**تأثيراً مخصوصاً من الأعراض**).

يعني بأن يكون تأثيره في ثبوت صفة أو حكم للغير، ولا شك في أن ذلك لا يجوز في حقه تعالى.

قوله: (**تام ووافر وكامل ونحوه**). يعني كزائد وواف وما كان بهذا المعنى.

تنبيه:

لا يكاد الأصحاب يتعرضون في هذه المسألة لما يلزم المكلف معرفته فيها.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والعلم بها فرض كفاية، لأن المتعين من المعارف ما يحصل به اللطفية، وهي حاصلة بمعرفة الله وصفاته الأربع، وإنما وجبت معرفتها كفاية لئلا يقطع بنفيها وهو نوع جهل بالله، ونفي لما يجب له وهو محرم والتحرز عنه واجب، فيكون ذلك كالعلم بحل الشبه في كونه واجباً على الكفاية.



فصل/ قد زعم ضرار بن عمرو أن لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو

وإن أراد بذلك ما يقوله أصحابنا من إثبات صفة ذاتية أو ما يقوله شيخنا أبو الحسين من أنه ذات مخصوصة تفارق بنفسها سائر الذوات»

(**فصل:** قوله: (**قد زعم ضرار بن عمرو أن لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو**).

اعلم أن هذه المسألة من مهمات مسائل الخلاف، فحكى بعض أهل المقالات عن الزيدية والمعتزلة وأكثر الخوارج والمرجئة أنهم يذهبون إلى أنه تعالى ليس بذي ماهية لا يعلمها إلا هو، بل ذاته تعالى وماهيته يصح أن يعلمها غيره كما يعلمها، إما بأن يخلق الله له علماً ضرورياً كما في الآخرة، أو بأن ينصب له دليلاً كما في الدنيا مع بقاء التكليف، حتى أن الشيخ أبا هاشم رَحِمَهُ اللهُ أقسم أن الله تعالى لا يعلم من ذاته إلا ما يعلمه هو والذي ذهب إليه ضرار بن عمرو وحفص والرازي من علماء المجبرة أن له تعالى ماهية يعلمها.

قالوا: ولا يعلم كنه حقيقة ذاته إلا هو، فأمَّا هو فيعلم نفسه تعالى على تلك الصفة ويراها أيضاً عليها، ثم اختلفوا في رؤية المؤمنين له يوم القيامة هل يكون على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها فيدركونه تعالى عليها ويعلمونه بكنه حقيقته أو لا، فمنع بعضهم من ذلك وتوقف آخرون، وهو الذي يقضي به كلام ابن الخطيب، والذي حكاه الإمام يحيى في (التمهيد)[1] أن أكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم ذهبوا إلى أن حقيقة ذاته تعالى وجميع صفاته معلومة لنا كعلمه تعالى بحقيقة ذاته، وذهب بعض المتكلمين وبعض الصوفية ومحققوا الأشعرية كالجويني والغزالي والقاضي منهم إلى أن خاصة ذاته تعالى غير معلومة لنا.

قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: إن حقيقة ذاته تعالى وكنهها غير معلوم لنا، وأما ضرار فإن قصد بالمائية ما نعنيه بخصوصية الذات وحقيقتها، وأنه لا يعلمها إلا هو فهذا جيد، وإن أراد بالمائية صفة زائدة على حقيقة ذاته كما يزعمه أبو هاشم فهذا غير سديد، لأن من قال إن له تعالى صفة قال إنها

---

(١) ـ التمهيد (ص/٢١٧، ٢١٨) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.



....

معلومة لنا، فلا معنى لقوله لا يعلمها إلا هو. انتهى.

وقد علمت بهذا ضعف ما حكاه بعض أصحابنا المتأخرين، فإن ظاهر حكايته تقضي بالتسوية بين قول الإمام يحيى وأبي الحسين وقول حفص وضرار في أنهم جميعاً يثبتون صفة لا يعلمها إلا هو تعالى، فإن الإمام يحيى ومن معه لا يثبتون صفة، وبهذا يعرف الفرق بين قولهم وقول ضرار، فإنه يثبت صفة لا يعلمها إلا هو وهو معنى قوله بالمائية، وقد ذكر بعض المتأخرين[1] أن القول بأن حقيقة ذاته تعالى غير معلومة، وأنه لا يمكن العلم بكنهها هو قول أمير المؤمنين وسيد الوصيين كما قرره شارح كلامه عليه السلام في قوله كرم الله وجهه: (امتنع منها بها وإليها حاكمها). أي امتنع من العقول بمعرفة العقول بعجزها عن إدراكه والإحاطة به، وإليها حاكمها أي جعلها مُحكَّمة في ذلك، لأنه نزلها منزلة الخصم المدعي، والخصم لا يحكم إلا حيث تتضح الحجة ويفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه فيه.

ثم قال: ولا يعلم لعلي عليه السلام مخالف في الصدر الأول، ولا أنكر عليه كلامه هذا أحد، وذكر ابن أبي الحديد[2] مع اعتزاله أنه قول لم يزل فضلاء العقلاء عليه، ولعبد الحميد بن أبي الحديد في التصريح بمذهبه في ذلك، وهو عدم إحاطة العلم بكنه ذاته تعالى نظم متكرر فمنه:

---

(١) ـ محمد بن إبراهيم.

(٢) ـ ابن أبي الحديد (٥٨٦ - ٦٥٦هـ)، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبوحامد عزالدين، عالم بالأدب، من أعيان المعتزلة، له شعر جيد، واطلاع واسع على التاريخ، ولد في المدائن وانتقل إلى بغداد، من مؤلفاته (شرح نهج البلاغة/ مطبوع). (أعلام ج/٣/ص/٢٨٩).

....

فيك يا أغلوطة[1] الفكر هام[2] عقلي وانقضى عمري

سافرت فيك العقول فما ربحت إلا عنى السفر

رجعت حسرى وما وقفت لا على عين ولا أثر

فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر

كذبوا إن الذي زعموا خارج عن قوة البشر

وله أيضاً في ذلك:

والله ما موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد

عرفوا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد

من كنه ذاتك غير أنـ ـك واحد[3] الذات سرمد

عرفوا إضافات ونفياً والحقيقة ليس توجد

أشار في هذا البيت الآخر إلى ما يذهب إليه أهل هذه المقالة جميعهم من أن المعلوم منه تعالى ليس إلا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسم ولا عرض ولا محتاج، والصفات الإضافية نحو قادر وعالم وحي.

قالوا: العلم بهذه الأمور وإن كان مميزاً للذات وفاصلاً لها عن سائر الذوات فليس علماً بكنه تلك الذات وحقيقتها. وله أيضاً:

قد حار في أنفس كل الورى والفكر فيك قد غدا ضائعا

من جهل الصنعة عجزاً فما أجدره أن يجهل الصانعا

---

(١) ـ قي اعترض بعض المحققين على ابن أبي الحديد قوله: فيك يا اغلوطة الفكر. وقال: لا يجوز إطلاقه على الله تعالى لأنه لا يفيد مدحاً...إلخ

(٢) ـ تاه (نسخة).

(٣) ـ أوحدي (نسخة).

....

واختلف القائلون بهذه المقالة، وهي أنا لا نعلم حقيقة ذاته تعالى في الدنيا، في هل يطرد المنع من ذلك فلا نعلمها في الآخرة كما لا نعلمها في الدنيا، أو يختص بدار الدنيا، فمنهم من أطلق المنع، ومنهم من خصه بالدنيا فقط، ومنهم من توقف.

وقد احتج الجمهور من أصحابنا على صحة ما يقولونه وفساد ما يذهب إليه من خالفهم في ذلك، أما ما احتجوا به لصحة ما ذهبوا إليه فوجوه ثلاثة:

الأول: أنه تعالى قد كلفنا معرفة وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته، لأن من لا[1] يعلم العالم ولا الحادث مثلاً لم يمكنه العلم بأن العالم حادث، فلو لم يكن لنا طريق إلى معرفة حقيقة ذاته ولم تكن ممكنة عقلاً مع وجوبها شرعاً لكان ذلك تكليفاً لما لا يطاق، واعترض بأنا إنما كلفنا بمعرفة الربوبية والأسماء الحسنى ونفي الثاني ونفي التشبيه ونفي الظلم وكل نقص، وهذه كلها نعوت عرية عن معرفة الماهية، وقد ذكر معنى هذا الجواب الإمام يحيى فإنه قال: والجواب عما أوردوه بحرف واحد وهو: أن العلم الجملي يكفي في العلم بالوحدانية والإلهية والعلم بالحقيقة هو أمر وراء ذلك الأمر الذي ذكروه.

الوجه الثاني: أنا نحكم على ذاته تعالى بهذه الأحكام الثبوتية والسلبية، والحكم على الشيء مسبوق بمعرفة المحكوم عليه، وربما يقولون للخصوم قد حكمتم على خصوصية ذاته تعالى بأنها غير معلومة، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات متأخر عن تصور حقيقة المحكوم عليه، فإذاً الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وفيه تمام غرضنا.

واعترضه الإمام يحيى بأن التصور الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات، ولا إشكال أنا نعرف حقيقة ذاته جملة وإنما الخلاف في التعيين والتفصيل.

الوجه الثالث: أن حقيقة ذاته التي ذهبوا إلى أنها غير معلومة عبارة عن الذات المقيدة

---

(١) ـ في (ب): من لم.

فهو صحيح، لكنه أخطأ في قوله ماهية ؛ لأنه لا يقل في الله: ما هو؟ ولا أي شيء هو؟ من حيث يجري ذلك مجرى التكييف.

وأخطأ أيضاً في قوله: لا يعلمها إلا هو، لأنا قد علمنا ذلك.

على أنه قد ناقض في كلامه؛ لأن مذهبه أنه تعالى يُرى على تلك الصفة، فكيف لا يعلم عليها، وليس لها حكم أكثر من اقتضائها لهذه الصفات فلا يقل: إنه تعالى يعلم من حكمها ما لا يعلمه.

بوجوب الإتصاف بهذه الصفات السلوب والإضافات، ومطلق الذات معلوم وهذا القيد أيضاً معلوم فيجب إذاً أن تكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة.

واعترضه الإمام يحيى بأنه إنما يستقيم لو قلنا بأن ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في أصل الذاتية ثم إنه خالفها بهذا القيد، وهو وجوب هذه الصفات السلبية والإضافية لكنا قد بينا بطلان ذلك وأن مخالفته تعالى لسائر الذوات بحقيقته المخصوصة، وأنه ليس بين ماهيته وسائر الماهيات اشتراك أصلاً.

وأما ما ذكره أصحابنا في بطلان قول المخالفين فقد أبطلوا كلامهم جميعاً بأنه لا معنى لماهيته تعالى إلا أنه ذات غير ذات الجسم والعرض، وهذا قد علمناه فلم يختص تعالى بأن علم من ماهيته غير ما علمناه، واستدلوا على بطلان ما قاله ضرار وحفص خاصة بما ذكره المصنف.

قوله: (**فهو صحيح**).

يقال: كيف يتأتى ذلك مع أنك لا تقول بصحة ما يقوله أبو الحسين من أنه ذات مخصوصة تفارق بنفسها سائر الذوات.

قوله: (**لأنه لا يقل في الله ما هو؟ ولا أي شيء هو**)[1].

يعني فيقال لأجل ذلك إن له ماهية أو مائية، وقد اختلف في جواز إطلاق لفظ الماهية على

---

(١) ـ في الأصل: (ما هو) في النسختين ولكن المتن محذوف (ما) فرجحنا ما في المتن.

شبهته: أنا نعلم ذاتاً مختصة بصفات، ولسنا نعلم حقيقة تلك الذات،و لهذا لو سئلنا ما تلك الحقيقة لما أمكنا تعيينها ولا التعبير عنها، وهو تعلى عالم بحقيقة ذاته، ويمكنه التعبير بما ينبي عنها.

ذاته تعالى، فمنهم من منعه وهو ظاهر كلام المصنف، ومنهم من أثبته مالم يوهم الخطأ تكييفاً كان أو غيره. قيل: وهو الصحيح.

قوله: (**وليس لها حكم**)... إلى آخره.

يقال: إنما يتأتى ذلك لو عنى ضرار بتلك الصفة ما عنيتم بالصفة الأخص وأثبت من اقتضائها وأحكامها ما تثبتونه، ولكنه بعيد عن هذا فلا يلحظ إليه.

تنبيه:

الذي احتج به المخالفون جميعاً لصحة مذهبهم وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنا إذا خبرنا أنفسنا ورجعنا إليها وجدناها لا تعلم حقيقة شيء من الأشياء مفصلاً إلا من وجهين، أحدهما: الحس نحو العلم بمدركات الحواس الخمس. وثانيهما: الوجدان من النفس، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والجوع والعطش، فأما سائر الأشياء فلا طريق لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الجملي، والإدراك يستحيل في حقه تعالى، ويستحيل أن نجد من أنفسنا معرفة حقيقته، فوجب القطع بأنا لا نعلمها وهو المقصود.

الوجه الثاني: أن المعلوم لنا منه تعالى ليس إلا الصفات السلبية والإضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته، بيان ذلك أن الذي عرفناه من الصفات الإضافية هو أنه يمكنه أن يوجد الأشياء وألا يوجدها وهو معنى القادرية، وأنه يمكنه أن يوجدها محكمة وهو معنى العالمية، والذي عرفناه من الصفات السلبية أنه غير متحيز ولا حال[1] في جهة ولا محل لشيء ولا حال في شيء ولا موصوف بصفات الأجسام من الشهوة والنفرة والألم واللذة، وكلها إضافات

---

(١) ـ في (ب) ولا حامل.



والجواب: أن كل شيء يعلم على التفصيل إما أن يكون الطريق إليه الإحساس أو تأثيره أو حكمه، فما كان الطريق إليه الحس فإنا نعلمه بالحس على حقيقته، ويمكننا أن نعبر عما تعلق به علمنا مما هو عليه في ذاته بالعبارات التي وضعها أهل اللغة فنقول متحيزاً مثلاً أو سواداً أو نحو ذلك، ولا يجوز أن يكون له ماهية أكثر مما أدركناه، وما كان الطريق إليه فعله أو حكمه فإنا متى علمناه بذلك الطريق جرى ذلك مجرى الإدراك في تعيينه والعلم بحقيقته، ولا يجوز أن يكون سبباً غير ما علمناه وإلا انفتح باب الجهالات،

وسلوب، فإذا تصفحنا ما علمنا منه تعالى فليس إلا هذه الأمور، ونحن نعلم ضرورة أن الإضافات والسلوب لا بد لها من ذات مستقلة بنفسها متقومة بحقيقتها تكون موصوفة بهذه السلوب والإضافات، فإذا كنا لا نعلم حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب والإضافات ثبت أنا لا نعرف حقيقة ذاته تعالى، ذكر هذين الوجهين[1] الإمام يحيى.

الوجه الثالث: أنه لا كلام في صحة قولنا: الله أعلم بنفسه، ولا يصح ذلك إلا وهو يعلم من نفسه ما لا نعلمه.

وأجيب عن هذا الوجه: بأن معنى ذلك أنه يعلم من تعلق ذاته وتفاصيل مقدوراته ومعلوماته ما لا نعلمه وذلك خارج عما نحن فيه، أو يكون المراد أن عالميته تعالى واجبة ذاتية وعالميتنا جائزة معنوية، وإن كان المعلوم واحداً، واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه:١١٠]، وبأن موسى عليه السلام أجاب فرعون عن قوله: وما رب العالمين؟ بالنعت فقط حيث قال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الشعراء:٢٤] لتعذر الجواب بالماهية، وقد قيل:

حقيقة المرء قطعاً ليس يعلمها ... فكيف ماهية الجبار في القدم

وأما الذي ذكره ضرار خاصة في الاحتجاج لمذهبه فقد استوفاه المصنف وأجاب عنه.

قوله: **(إما أن يكون الطريق إليه الإحساس أو تأثيره أو حكمه)**. أراد بالتأثير ههنا الفعل وبالحكم الموجب سواء كان صفة أو حكماً.

---

(١) ـ ذكرهما في التمهيد (ج/١/ص/٢١٨).

ألا ترى أنا نعلم القدرة والحياة وغيرهما، ولا يجوز أن يكون لها ماهيات يتناولها الإدراك غير ما علمناه.

قال: هو تعالى يرى نفسه فيجب أن يعلم من نفسه مالا نعلمه.

قلنا: لا نسلم أنه يصح رؤيته، وإن سلمناه فالذي علمه بالرؤية هو الذي علمناه بالدليل لما قلمنا من أن الدليل يجري مجرى الإدراك في التفصيل.

قال: أوليس أحدنا إذا أخبره الصادق بذات علمها ثم إذا أدركها وجد مزية.

قلنا: العلم الحاصل بالخبر جملي والحاصل عند الإدراك تفصيلي، لأن الإدراك يتناول أخص صفاتها، وكذلك نقول في الله تعالى عندنا، فإنا إذا علمنا ذاته كان علمنا به على الجملة، وإذا علمنا صفاته كان علمنا به على التفصيل، وإن كان العلمان استدلاليين، ثم لسنا نجوز شيئاً آخر يتناوله الإدراك بعد علمنا به على التفصيل.

قال ألسنا نعلمه في الآخرة، ضرورة، فهلا كان ذلك علماً بماهية، قلنا: ومن سلم حصول ماهية غير ما علمناه فيتعلق بها العلم الضروري بل الذي نعلمه في الآخرة ضرورة، هو الذي علمناه في الدنيا استدلالاً.

قال: أوليس أحدنا يعلم من نفسه ما لا يعلمه غيره.

قلنا: أما في ما يرجع إلى ذاته وماهيته ووجوده فلا، وأما أحوال نفسه المعنوية من نحو كونه مريداً ومشتهياً فهو وإن علمها من نفسه ضرورة على الجملة فغيره يعلمها بالدلالة، ولسنا نثبت له ما لا يقوم عليه دليل.

قوله: (**ألا ترى أنا نعلم القدرة والحياة**)... إلى آخره. قد تقدم ذكر كلام الإمام يحيى، وفيه تصريح بأنا لا نعلم إلا حقيقة المدرك والموجود من النفس.

قوله: (**فهو وإن علمها من نفسه ضرورة على الجملة**).

يعني فأما التفصيل فلا نعلمه إلا دلالة، وهو أن له مَثَلاً بكونه مشتهياً حالاً موجبة عن معنى ليس الإرادة ولا غيرها، فإن أحدنا وإن وجد نفسه مشتهية فهو لا يجد أن الشهوة ذات



قال: أليس أحدنا يجد مزية للعلم الضروري على العلم الإستدلالي.

قلنا: بلى لأمر يرجع إلى طريقهما، فإما أن يكون أحد العلمين أزيد من الآخر أو معلومه أكثر من معلوم الآخر، فلا والله تعالى يعلم ذاته وصفاته لا عن طريق، فلا يقال: إن طريقه أجلى من طريقنا، والذي يعلمه تعالى لا عن طريق هو الذي علمناه بطريق، ولا يُجَوِّز شيئاً غير ذلك يوجه إليه مزية الوجدان من النفس.

قال: وقع الإجماع على أن الله أعلم بنفسه منا، وأن الأنبياء يوصفون بأنهم أعلم بالله تعالى.

قلنا: نحن نسلم مقتضاه، فإنه تعالى يعلم من تفاصيل مقدوراته ومعلوماته ومتعلقات صفاته ما لا نعلمه، وكذلك يعلم الأنبياء من ذلك ما لا نعلمه، وتختلف أحوال العلماء في ذلك.

ليست بصفة ونحو ذلك من التفصيل.

قوله: (**فغيره يعلمها بالدلالة**).

أما كونه مريداً فمن أصول أصحابنا أنا لا نعلم أن الغير مريد في الشاهد إلا بالضرورة أو غالب الظن، فأما بالدلالة فلا كما سيأتي، ولعل الأمر في كونه مشتهياً كذلك فإنا نعلم بالضرورة شهوة الجائع الجوع الشديد للطعام الطيب، فأما بالدلالة فلا يمكن إلا أن يكون بخبر صادق، والله أعلم.

قوله: (**قال: أليس أحدنا يجد مزية للعلم الضروري على العلم الاستدلالي**).

يعني فإذا كنا نعلمه في الآخرة ضرورة كان تميز علمنا الضروري به عن علمنا الاستدلالي بأن يتعلق بماهيته تعالى، أو يكون مراده فهلا كان لعلم الله تعالى الذي هو في حكم الضروري بل أعلى درجة منه مزية على علمنا به الذي هو استدلالي، وجواب المصنف يقضي ـ بأن هذا مراده.

قوله: (**لأمر يرجع إلى طريقهما**). يعني فلما كانت طرق الضروري من الإدراك والأخبار المتواترة ونحو ذلك أوضح من طرق الإستدلالي من النظر وخبر الصادق كان للضروري مزية على الاستدلالي، إلا أن هذا الفرق إنما يتأتى فيما كان إليه طريق.

....

ويلحق بما تقدم فائدة عظيمة النفع في التوحيد

وهي أنه يليق بكل ذي عقل وافر وحلم راسخ من أهل الدين المستبين والمعرفة الحقيقية واليقين عند أن يلقى إليه الشيطان نعوذ بالله منه الوسوسة، ويبعثه على التفكر في ذات الباري جل وعلا، ويقول له: كيف هذه الذات التي أراك تعبدها؟ وما حقيقتها وصورتها؟ ألاّ يُصغي إلى ذلك أذناً، ولا يصرف إليه قلباً، ولا يشتغل بما يلقى إليه من ذلك، فإن هذا الوسواس أعظم ما يتوصل به الشيطان إلى ضلال المكلف وكفره وإلحاده، وقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن الشيطان نعوذ بالله منه يأتي إلى أحدكم يقول: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وسوس له الشيطان بذلك فيقول: آمنت بالله وينظر في ملكوته تعالى ومصنوعاته»[1]، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم على ما روي كثير التكرار للإقرار بالله ووحدانيته وصفاته والنظر في ملكوت الله تعالى الدالة على ذلك، وكان صلى الله عليه وآله وسلم كثيراً ما يأمر بالنظر فيها وينهى عن النظر في ذاته تعالى، فقد روي عنه أنه قال: «تفكروا في الخلق ولاتفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره»[2].

وقد سلك أمير المؤمنين كرم الله وجهه هذه المحجة في أقواله فإن من كلامه عليه السلام في ذلك: (من تفكر في خلق الله وحد ومن تفكر في الله ألحد). وقال عليه السلام في خطبة الأشباح وهي ما ذكره في نهج البلاغة مخاطباً لرجل أتاه فقال: يا أمير المؤمنين صف لنا ربنا لنزداد له حباً وبه معرفة، فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة، فاجتمع الناس حتى غص المسجد بأهله فصعد المنبر وهو مغضب فحمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسترسل في الخطبة إلى أن قال: (فانظر أيها السائل فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به واستضيء بنور هدايته وما

---

(١) - هو في كنز العمال بلفظه إلا قوله: (وينظر في ملكوت الله..إلخ) فليس فيه، وفيه (فإن ذلك يذهب عنه) قال: أحمد عن عائشة، وفيه أحاديث بمعناه اهـ

(٢) - هو في مجمع الزوائد في تفسير ابن كثير وابن عدي في الضعفاء والطبراني في الأوسط وغيرهم اهـ



....

كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله تعالى، فإن ذلك منتهى حق الله عليك، واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول مالم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفوا البحث عن كنهه رسوخاً، فاقْتَصِرْ على ذلك ولا تُقدِر عظمة الله تعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين، هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك كنه منقطع قدرته فحاول الفكر المبرأ من خطر الوسواس أن يقع عليه في عميقات ملكوته فتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول عظيم ذاته ردعها عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب، فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لا ينال كُنْه معرفته، ولا يخطر ببال أولى الرويات، خاطرة من تقدير جلال عزته) إلى أن قال عليه السلام: (فصار كلما خلق حجة له ودليلاً عليه وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة ودلالته على المبدي قائمة).

ومن كلامه عليه السلام: (إن الله تعالى لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء).

ومن كلامه عليه السلام: (لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها، وبها امتنع عنها، وإليها حاكمها) والأوهام ههنا العقول، وقد تقدم تفسير كلامه هذا.

ومن كلام الإمام ترجمان الدين نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم عليه السلام: (جعل الله في المكلفين شيئين وهما العقل والروح، وهما قوام الإنسان لدينه ودنياه، وقد حواهما جسمه وهو يعجز عن صفتهما وماهيتهما، فكيف يتعدى بجهله إلى عرفان ماهية الخالق الذي ليس كمثله شيء، ومن لم يعرف عقله وروحه والملائكة والجن والنجوم وهذه مدركة أو في حكمها، فكيف ترمي به نفسه المسكينة إلى معرفة[1] القديم قبل كل موجود والآخر بعد كل شيء، الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) وهذا تصريح منه

(١) ـ في (ب): عرفان.

....

عليه السلام بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الحقيقة وكنه الذات.

وعن بعض الصالحين أنه قال في الله سبحانه: (أوحده ولا أحده، وأؤمن به ولا أكيِّفه، وما خطر على قلبي فهو تعالى خلافه). وحكي عن الإمام الشافعي[1] أنه قال: (من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو مصدق) قيل: وهو معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام:

(العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث عن فحص كنه الذات إشراك)

فهذه الفائدة تنطوي على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الأكبر وإمام التوحيد والعدل وكلام غيرهما من أئمة الإسلام، فجدير بكل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشأن إليها، نسأل الله أن يمدنا بمواد التوفيق ويهدينا إلى سواء الطريق.

---

(١)- الشافعي: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب المطلبي، أبو عبدالله الشافعي، الإمام العالم، أحد أئمة الإسلام، وأحد الشيعة الأعلام، ولد سنة (١٥٠ هـ) بمدينة غزة ونقل إلى مكة وهو ابن سنتين فقرأ القرآن وحفظه وهو ابن سبع سنين، ثم رحل إلى مالك وهو ابن عشر سنين ليقرأ الموطأ عليه، ثم قدم بغداد، ثم خرج إلى مصر ولم يزل بها حتى مات، وهو إمام المذهب الشافعي، وشيخه إبراهيم بن أبي يحيى المديني تلميذ الإمام زيد بن علي عليه السلام أحد دعاته والآخذين للبيعة من الناس، والشافعي معدود من أئمة الشيعة وأشعاره في هذا الباب مشهورة معروفة، قيل: هو أول من صنف في أصول الفقه، وتوفي رحمة الله عليه بمصر في شهر صفر سنة (٢٠٤هـ) وعمره (٥٤) عاماً، تمت.



القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

اتفق أهل العدل على أنه تعالى يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، ولا يحتاج في ثبوتها إلى مؤثر، واتفق أهل الجبر على أنه يستحقها لمعان ثم اختلفوا.

(القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات)

التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود، فأما صفة الذات والمدركية فقد مضى ما فيه كفاية في بيان كيفية استحقاقه تعالى لهما.

واعلم أن هذا الفصل لا يكمل التوحيد ويتم المعرفة إلا به، فإنه ينطوي على نفي المعاني القديمة والاستدلال على بطلانها، وبيان أنه يستحق هذه الصفات لذاته، ولذلك[1] يثبت أنه لا يجوز خروجه عنها، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات عالم بجميع أعيان المعلومات، وبذلك يثبت عدله وحكمته وتنزهه[2] عن القبائح لعلمه بقبحها واستغنائه عنها، فظهر بذلك عظم الحاجة إلى هذا الفصل، وسمي بفصل الكيفية لأنه كلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات مطابقة بالإسم للمعنى، ووجه اتصاله بما تقدم من الصفات ظاهر، وهو[3] كلام في كيفية استحقاقها فهو كالجزء منها وبتمامه يتم العلم بها.

قوله: **(اتفق أهل العدل على أنه تعالى يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته)**.

يعني فالأول كلام أبي علي ومن قبله من أهل العدل ومن تبعه ممن بعده منهم، والثاني قول أبي هاشم وجمهور المتأخرين، وأبو علي وأصحابه يسلمون أنه لو لم يستحقها لذاته لا ستحقها لما هو عليه في ذاته كما يقوله أبو هاشم دون ما يقوله أهل الجبر، وأبو هاشم وأصحابه

---

(١) ـ في (ب): وبذلك.

(٢) ـ في (ب): وتنزيهه.

(٣) ـ في (ب): إذ هو.

فقالت الصفاتية: لا توصف بقدم ولا غيره، لأنها صفات/١٠٦/.

وقال ابن كلاَّب: أزلية. وقال الأشعري: قديمة، واتفقا على أنها لا هي الله ولا هي غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر، ولا غيره.

يسلمون أنه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته لاستحقها لذاته، وهم متفقون جميعاً على أنه تعالى لا يحتاج في ثبوتها إلى مؤثر، إذ لا يجعلونها مستحقة بالفاعل ولا لمعنى ولا لسبب، وأبو هاشم وأصحابه وإن قالوا بأنها مقتضاة فالمقتضي غير مؤثر على التحقيق.

فإن قيل: كيف قال المصنف اتفق أهل العدل على أنه يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وأبو الحسين وأصحابه النافون للأحوال غير داخلين في ذلك وهم من أعيان أهل العدل؟

قلنا: بل هم من القائلين أنه يستحقها لذاته وإن جعلوها تعلقات لا صفات، فإنهم يضيفون التعلق الحاصل له تعالى بكونه قادراً وعالماً إلى ذاته من غير واسطة، فهم يقولون إن القديم تعالى قادر وعالم لذاته، وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق من غير واسطة أمر زائد حكاه الإمام يحيى.

قال: ويمكن أن يكون هذا قول المتقدمين من المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه يستحقها لذاته، ولم يخوضوا خوض المتأخرين فيجب حمل قولهم على ذلك.

قوله: (**فقالت الصفاتية**). يعني سليمان بن جرير الإمامي وأصحابه.

قوله: (**وقال ابن كلاب: أزلية**).

اعلم أنه لافرق بين قوله وقول الأشعري لأن الأزلي هو القديم إلا أن ابن كلاب[1] لم يتجاسر على إطلاق القول بقدمها للإجماع على أنه لا قديم مع الله تعالى، وتجاسر الأشعري على ذلك لوقاحته.

قوله: (**وقال الأشعري: قديمة**).

---

(١). هو أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان ويعرف بابن كلاب من نابتة الحشوية، توفي بعد سنة ٢٤٠هـ.

وقالت الكرامية: قديمة أغيار لله تعالى أعراض حالة في ذاته.

ولنبطل أولاً قول الصفاتية فنقول: هذه المعاني إما أن تعلم على انفرادها أو تعلم لا على انفرادها أو لا تعلم أصلاً، إن قالوا بالثالث كفانا ذلك في نفيها؛ لأنه كيف يثبت ما لا يعلم، وإن قالوا بالثاني، فهو الذي نريد بالصفات،لكن أخطأوا في تسميتها معاني، وأيضاً فكلامنا الآن في الأمر الذي لأمره استحقت هذه الصفات، فما هو.

وإن قالوا: بالأول لم يصح المنع من وصفها؛ لأن كل ما يعلم على انفراده فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يخلو من وجود أو عدم، ثم إذا كان موجوداً لم يخل من حدوث أو قدم والمنكر لذلك مكابر.

شبهتهم: أنها لا تقوم بنفسها، ولكن تقوم بغيرها.

أي المعاني التي يستحق الباري كونه قادراً عالماً حياً لأجلها قديمة. وقد ذكر ابن الملاحمي في معتمده أنهم يقولون كذلك في كونه مريداً كارهاً سميعاً بصيراً مدركاً، وأنهم يصرحون بأنه يستحق هذه الصفات جميعها لمعان قديمة.

قال الإمام يحيى: وأما الأشعرية فاتفقوا على إثبات المعاني القديمة، ثم اختلفوا فنفاة الأحوال منهم يقولون: العلم هو نفس العالمية والقدرة هي نفس القادرية، ثم هذه الصفة عندهم معلومة بنفسها موجودة في ذاتها، وهو مذهب الأشعري وابن كلاب وهو قول المتأخرين من محققيهم، وأما مثبتوا الأحوال منهم فعندهم أن القادرية والعالمية والحيية صفات مضافة إلى المعاني، وأنه تعالى كما هو موصوف بهذه الصفات، فهو موصوف بالمعاني، وهذا مذهب القاضي منهم وهو قول الكرامية.

قوله: (**لم يصح المنع من وصفها**).

اعلم أولاً أن مرادهم بأنها لا توصف أنه لا يعبر عنها بعبارة يكون وصفها لها، وهو لا يستقيم مع إثباتهم لها معاني.

قوله: (**شبهتهم أنها لا تقوم بنفسها**).

والجواب: كل الأعراض كذلك، فهلا امتنعتم من وصف الأعراض، ثم ما المانع من وصفها، وإن قامت بغيرها؟ أوَلَستم قد وصفتموها بأنها معان، وبأنها صفات بالمعنى العام، وبأنها قائمة بذات الله ونحو ذلك.

قالوا: وصف الشيء يقتضي قيام معنىً به.

قلنا: مُعَارَض بالأعراض، فإن وصفها لا يقتضي قيام معنى بها، وكذلك قد وصفتموها بأنها معان وبأنها غير ذلك، وكذلك وصفكم الباري بأنه فاعل وأول وآخر ونحو ذلك.

ولنعد إلى إبطال قول الجميع في إثبات المعاني، فنقول: لا طريق إليها؛

أي لا تستقل بمجردها من دون أن تستند إلى ذات وتثبت لها وتكون مترتبة في الثبوت عليها.

قوله: (**ونحو ذلك**).

يعني من وصفكم لها كقولكم إنها لا توصف، وأنها لا تقوم بنفسها.

قوله: (**فإن وصفها لا تقتضي قيام معنى بها**).

يعني كوصفنا لها بأنها موجودة أو معدومة أو محدثة أو باقية أو غير باقية أو غير ذلك[1] مما نصفها به.

قوله: (**وكذلك وصفكم الباري تعالى**).

يعني فإنه لم يقتض وصفه بأي هذه الأوصاف قيام معنى به.

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني كمبدئ ومعيد وموجد وما جرى هذا المجرى.

قوله: (**ولنعد إلى إبطال قول الجميع**).

يعني جميع أهل الجبر من الكلابية والأشعرية والصفاتية والكرامية.

قوله: (**لا طريق إليها**).

---

(١)- في (ب): ونحو ذلك.



لأن المعنى إذا لم يكن مدركاً فالطريق إليه إنما هو حصول موجبه مع الجواز، وهذه الصفات واجبة لله تعالى، فيستغنى عن المعاني؛ لأن وجود المعاني والحال هذه كعدمها، ولأن الصفة الواجبة لو عللت بأمر منفصل لكان قد وقف حصولها على ذلك الأمر حتى لو لم يحصل لما حصلت، وذلك يقدح في وجوبها.

يوضحه أن كونه تعالى موجوداً استغنى عن المعنى، وكذلك صفات المعاني وسائر صفات الأجناس ، ولا وجه لاستغناء هذه الصفات إلا وجوبها؛

يعني وإذا لم يكن إليها طريق لم يجز إثباتها بل يجب نفيها إذا كان لا يمكن أن يكون إليها طريق وهذا حال هذه المعاني، وهذا بناء على ما تقدم، وفيه من الاعتراض ما قد عرفت، ومن العلماء من قال لا يوجب عدم الطريق إلى الشيء نفيه إلا في ثلاثة مواضع:

أحدها: عدم المعلول فإنه يدل على ألاَّ علة.

الثاني: عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فإنه يدل على بطلان نبوته.

الثالث: إذا كانت الذات لا يصح خلوها عن صفتين ضدين على البدل فإن خلو الذات عن إحداهما طريق إلى ثبوت الثانية، وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب فإيراده هنا ليس بسديد.

قوله: (**لأن وجود المعاني والحل هذه كعدمها**).

يعني مع كون الصفات واجبة لأن الصفة الواجبة هي التي يستحيل خلافها عند إمكانها، ومع كونها كذلك لا حاجة بها إلى المعنى فثبوتها مع وجوده وعدمه على سواء.

قوله: (**بأمر منفصل**).

يعني الذات[1] من فاعل أو علة، واحترز بقوله: منفصل عن المقتضي؛ لأن الصفة الواجبة يصح تعليلها به إلا أنه غير منفصل عن الذات بل هو صفة ثابتة لها.

---

(١) ـ في (ب): معنى عن الذات.

لأن العلم بالاستغناء يدور مع العلم بالوجوب ثبوتاً وانتفاء، ألا ترى أن كل صفة جائزة فلا بد لها من فاعل أو معنى، وإذا كانت صفات الباري تعالى واجبة استغنت عن المعاني كالوجود وكصفات الأجناس، وقد وافق أكثر المجبرة في أنه تعالى موجود لا لمعنى، وخالف اليسير.

قوله: (**وكذلك صفات المعاني**). يعني الذاتية والمقتضاة.

قوله: (**وسائر صفات الأجناس**).

أراد به إدخال الجواهر في ذلك، فإن صفاتها الذاتية والمقتضاة كصفات المعاني في أنها تستغني عن المعنى.

قوله: (**وإذا كانت صفات الباري واجبة**). يعني القادرية والعالمية والحيية.

قوله: (**استغنت عن المعاني كالوجود وكصفات الأجناس**).

يعني وجود الباري تعالى وصفات الأجناس الذاتية والمقتضاة.

وقد أورد الشيخ أبو الحسين على هذا الدليل[1] اعتراضين:

أحدهما: ما تريدون بقولكم: صفات الباري تعالى واجبة، هل تريدون أن مجرد ذاته كاف في ثبوتها وأنها لا تفتقر إلى غيره؟ فهذا محل النزاع ومسألة الخلاف، فكيف تجعلون نفس مذهبكم دليلاً، أو تريدون أنها ثابتة له تعالى فليس ثبوت صفة للذات توجب استغناءها عن علة؟

والجواب: أنا لا نعني بالوجوب أي الوجهين اللذين ذكرت ولكن نعني بالوجوب ثبوتها له في الأزل واستحالة انفكاكه عنها والخصم يسلم ذلك.

وثانيهما: أن قياسكم على صفات المعاني والأجناس بناء على ثبوت المعاني وثبوت صفات للأجناس وهو غير مسلم، وإن سلمناه فإن استغناء صفات الأجناس عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها، ولم يثبت لكم الآن أن ذاته تعالى كافية في ثبوت صفاته فإن ذلك لا

---

(١) - في (ب): الدليل المتقدم.



ويبطله أنه لو كان تعالى موجوداً لمعنى لكان ذلك المعنى لا بد أن يكون موجوداً، فإما أن يحتاج إلى معنى فيتسلسل أو لا يحتاج، فالله تعالى أحق بأن لا يحتاج إلى معنى، والإجماع واقع قبل هؤلاء على أنه تعالى لا يحتاج في وجوده إلى مؤثر، وأنه واجب الوجود من ذاته، بل قد وافق أكثر الملحدة، /١٠٧/

يثبت إلا بعد إبطال أن يستحقها لمعنى.

والجواب: أنه قد تقرر ثبوت المعاني وصفات الأجناس بما تقدم.

وأما قوله: إن صفات الأجناس استغنت عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها، فيقال له: ولم كانت الذات كافية في ثبوتها فإن ذلك إنما هو لوجوبها، فإذا كانت صفات الباري تعالى واجبة كانت ذاته أيضاً كافية في ثبوتها له.

وأما قوله: ولم يثبت لكم أن ذات الباري تعالى كافية في ثبوت صفاته.

فيقال فيه: لم نستدل بأنها كافية على أنه لا يستحقها لمعاني، ولو كان كذلك لزمنا الدور كما ذكره، لكن استدللنا باستحالة الانفكاك عنها وحصولها في الأزل على الاستغناء، والعلة الجامعة بينها وبين صفات الأجناس ما ذكرناه من استحالة خلافها عند إمكانها والخصم لا ينازع في ذلك.

قوله: **(فالله أحق بأن لا يحتاج إلى معنى)**.

يعني لأن ذلك يقدح فيما قد تقرر من استغنائه تعالى عن غيره، ولأنه يؤدي إلى النقصان وعدم الكمال، إذ الحاجة من صفات النقص وهي مستحيلة عليه تعالى فكان أحق بالاستغناء من غيره.

قوله: **(بل قد وافق فيه أكثر الملحدة)**.

يريد بالملحدة نفاة الصانع المختار الملحدين بإنكاره، وعنى بأكثرهم من أثبت مؤثراً موجباً كالفلاسفة والباطنية فإنهم يدينون بأن المؤثر في العالم لا يحتاج في وجوده إلى معنى.

وكذلك وافقت المجبرة في استغناء صفات العلل عن المعاني لكن جعلوا العلة في هذا الاستغناء استحالة قيام المعنى بالمعنى لا وجوبها، وليس بصحيح لأنه إنما يستحيل قيام المعنى بالمعنى إذا فسر القيام بالحلول، فأما بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسألة فلا يستحيل قيام المعنى بالمعنى.

طريقة أخرى:هذه المعاني إما واجبة الوجود من ذاتها وهو باطل بالاتفاق، وإلا كانت آلهة، وإما ممكنة الوجود من ذواتها فيلزم أن تكون محدثة؛ لأن كل ممكن الوجود من ذاته هو مسبوق بالعدم، ولا يرجح وجوده على عدمه إلا المؤثر، وهذا هو أصل دليل المخالف على حدوث العالم وإثبات الصانع، فلا يسعهم إنكاره.

وأما ما ذكره الرازي في كتاب الأربعين من أنها ممكنة الوجود من ذاتها واجبة الوجود من غيرها فهو زلل وضلالة؛ لأنه كيف تكون واجبة الوجود من غيرها، وذلك الغير ليس بمؤثر فيها عندهم،

قوله: (**فأما بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسألة**)... إلى آخره.

يعني من إيجاب الصفة لا الحلول، وبالجملة فيقال لهم: إن أردتم بالقيام الحلول فهو كما يستحيل في حق المعنى يستحيل في حقه تعالى، وإن أردتم به إيجاب الصفة فقط فهو كما لا يستحيل عليه تعالى عندكم لا يستحيل في حق المعنى، فإذا أجزتم قيام المعانى في حقه تعالى مع أنه غير متحيز ولا محل فجوزوه في حق المعاني وإن كانت غير محال ولا متحيزة، فإن حالها في استحالة الحلول لا يزيد على حاله تعالى.

قوله: (**وهذا هو أصل دليل المخالف**).

يعني كما تقدم في ذكر ما استدل به الرازي على حدوث العالم، فإذا كان دليلاً على حدوثه كان دليلاً على حدوث المعاني لقيامه في حقها.

قوله: (**وذلك الغير ليس بمؤثر فيها عندهم**).يعني الله تعالى فإنهم لا يثبتون له تأثيراً فيها لا تأثير وجوب ولا تأثير اختيار، وكذلك لا يثبت لغيره من المحدثين فيها تأثير.



وأيضاً فهي ليست بأغيار لله، وأيضاً فهذا يقدح في حدوث العالم وإثبات الصانع بأن يقال له: هلا كان العالم قديماً وإن كان ممكن الوجود من ذاته لصدوره على جهة الإيجاب، وهلا كانت العقول والأفلاك صادرة عن ذات الباري تعالى كصدور هذه المعاني، ويقال أيضاً: إذا كانت الذات أوجبت هذه المعاني عندك، فهلا قلت بأن الذات أوجبت الصفات واسْتَرَحْتَ من التكليف لإثبات المعاني لا سيما وفي ذلك مشابهة للقائلين بالعقول والأفلاك.

طريقة أخرى: قد وقع الإجماع وقامت الأدلة على أن الله تعالى ليس بمحتاج والقول بإثبات معاني قديمة وصف لله بالحاجة على أبلغ الوجوه؛

قوله: (**وأيضاً فهي ليست بأغيار لله تعالى عندهم**).

يعني فكيف يكون مؤثراً فيما ليس بمغاير له، فإن هذا مما لا يتصور، وكيف يكون ما هو واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ليس بغيرٍ لما هو واجب الوجود من ذاته فقط.

قوله: (**لا سيما وفي ذلك مشابهة القائلين بالأفلاك والعقول**).

يعني من حيث أنه جعلها واجبة الوجود من جهته تعالى كما أن أهل العقول جعلوا العقل الأول واجب الوجود من جهته تعالى، ومن حيث أثبت ذواتاً قديمة معه تعالى كإثباتهم للعقول القديمة عندهم معه تعالى، فهذا وجه الشبه بين قوله وقولهم.

قوله: (**طريقة أخرى قد وقع الإجماع وقامت الدلالة على أن الله تعالى ليس بمحتاج**).

فيه سؤال وهو أن يقال: الاستدلال بالسمع على أنه ليس بمحتاج لا يصح لترتب صحته على عدم الحاجة، ثم إن الذي قامت الدلالة عليه أنه ليس بمحتاج بمعنى الانتفاع والتضرر فأما بهذا المعنى الذي ذكرته المجبرة فلا.

والجواب: أما الاستدلال بالإجماع ههنا فهو صحيح لأنه مما يتوقف صحة السمع على نفي الحاجة بمعنى الانتفاع والاستضرار، ولو قدرنا عدم صحة الاستدلال به فالاحتجاج به ههنا من باب الاستظهار على الخصم بما لا ينكر كونه دليلا.



لأن أهل هذا المذهب متفقون على أن هذه المعاني لو انتفت عن الله تعالى ولم يوجد أضدادها لكان في ذلك عدمه، ولو انتفت مع وجود أضدادها لكان في ذلك غاية النقص بأن يصير ميتاً عاجزاً جاهلاً ونحو ذلك، فقد اقتضى هذا القول احتياجه إلى هذه المعاني في وجوده أو كماله حتى لولاها لما وجد أو لما كمل،

وأما قوله: أن الذي قامت عليه الدلالة.. إلى آخره. فيقال: كما قامت على نفي الحاجة بذلك المعنى فقد قامت على نفيها بهذا المعنى، فإن الدليل قد دل على أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره وإلا أدّى إلى التسلسل.

قوله: (**لو انتفت عن الله تعالى ولم توجد أضدادها لكان في ذلك عدمه**).

يقال: كيف اتفاقهم على هذا وإنما يتصور على قول من يجعله تعالى موجوداً لمعنى هو الوجود، فأما من جعله تعالى موجوداً لذاته أو جعل وجوده نفس ذاته منهم فلا يتصور أن يكون من مذهبه أن عدم العلم والقدرة والحياة لو قدر مؤثر في عدمه تعالى.

والجواب: لعل من مذهبهم أنه تعالى يستحيل انفكاكه عنها وانفكاكها عنه وحصوله موجوداً من دونها، أو أضدادها وحصولها موجودة من دونه تعالى، وقد فهم ذلك من قولهم: لا هي الله تعالى ولا هي غيره، ثم فسروا الغيرين بأنهما كل موجودين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلولا أنهم يقولون إنه لا يصح وجوده تعالى مع عدمها للزمهم أن يكون غيراً لها ويكون مذهبهم في ذلك كمذهب أبي علي في الأجسام، وهو أنه لا يُجَوِّز انفكاكها عما تحتمله أو ضده ولا وجودها من دون ذلك، فعلى هذا يكون من قولهم إنها لو عدمت لدل عدمها على عدمه جل وتعالى عن ذلك وإلا بطل القول باستحالة الانفكاك.

نعم الاستدلال بالإجماع إنما يستقيم على بطلان قولهم بالحاجة إليها لا بنفس المعاني.

قوله: (**بأن يصير ميتاً عاجزاً جاهلاً**).

يعني لحصول الموت والعجز والجهل التي هي أضداد للحياة والقدرة والعلم عندهم.

وقوله: (**ونحو ذلك**).



وذلك أبلغ في الحاجة من الاحتياج إلى الطعام والشراب؛ لأن فقد الطعام والشراب لا يقتضي عدم المحتاج إليهما، ولا نقضه، وليس ينجيهم من هذا الامتناع من إطلاق العبارة إذ قد أثبتوا المعنى، وكذلك لا ينجيهم اعتقادهم أن هذا ليس هو معنى الحاجة.

طريقة أخرى: لا بد لهذه المعاني من صفات لأجلها تخالف مخالفها وتوجب موجبها، وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها، فلما أن يستحقها لمعان /١٠٨/ أخرى فيلزم التسلسل، أو لذاتها فالله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته، ولا حاجة إلى معان.

لا وجه لزيادته لأن الذي يثبت بثبوت ضده النقص في حقه تعال هي هذه المعاني الثلاثة فأما ضد الإرادة القديمة فلا يحصل بحصوله نقص، وليس هذا موضع الكلام فيه اللهم إلا أن يريد أضداد السمع والبصر والإدراك على قول من يجعله سميعاً بصيراً لمعنيين إذا كانوا يقولون بأن لهذه المعاني أضداداً كأحد قولي أبي علي في إدراك الرؤية فإنه يجعل له ضدا هو العمى.

قوله: (**الامتناع من إطلاق العبارة**). يعني بأن يقولوا: إنا لا نقول بأنه تعالى محتاج إلى هذه المعاني بل نقول ليس بمحتاج إليها، لأنهم قد أثبتوا المعاني وأثبتوا معنى الحاجة إليها، فلا تعويل على العبارات كما قلنا لهم حيث ألزمناهم على نسبة أفعال العباد إليه أن يكون ظالماً تعالى عن ذلك.

قوله: (**طريقة أخرى**).

تلخيص هذه الطريقة أنه لا بد لهذه المعاني من صفات لأجلها تخالف مخالفها وتوجب موجبها وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها لما قد تقرر من أن المخالفة، والإيجاب والتعلق والتضاد أحكام لا تثبت إلا لصفات وإلا لزم في كل ذات أن تكون مخالفة لغيرها على الإطلاق موجبة لحكم من الأحكام متعلقة بشيء من المتعلقات مضادة لشيء من الذوات، فإما أن يستحقها أي[1] إما أن يستحق المعاني صفاتها التي لأجلها خالفت وأوجبت وتعلقت

---

(١) ـ في (ب): أي المعاني إما أن يستحق صفاتها.

فصل/في أنه لا يجوز أن يستحقها لمعان قديمة كما يقوله جمهورا لمجبرة

وهذا وإن كان قد دخل في ما تقدم لكنا نخصه بالإبطال كما سنخص غيره،

وصارت لمعان أخرى فيلزم التسلسل، لأن هذه المعاني التي أوجبت صفات تلك المعاني لها أيضاً صفات تحتاج في ثبوتها لها إلى معان إذ لا فرق، أو تستحق المعاني الموجبة لصفات الله تعالى على زعمهم هذه الصفات لذاتها لا لمعنى، فالله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته إذ نفي الحاجة عنه تعالى واجب، ولا يجب نفيها عن المعاني وهو تعالى المختص بالكمال في ذاته وصفاته، ومن الكمال ألا يحتاج إلى غيره، وإذا ثبت استحقاقه تعالى لصفاته لذاته فلا حاجة عند ثبوتها له لذاته إلى معان، إذ معنى ثبوتها للذات أن تستغني بمجردها في حصولها له ولا تحتاج فيها إلى غيرها من معنى وغيره. ويرد على هذه الطريقة سؤال، وتقريره أنه إنما وجب كون صفات المعاني التي لأجلها تخالف وتوجب وتتعلق وتضاد ذاتية، لأن إيجاب تلك الأحكام المذكورة لا تكون إلا لصفات ذاتية على ما قد تقرر لا لما ذكرتموه من أن في خلاف ذلك لزوم التسلسل بخلاف صفات الباري تعالى المذكورة فإنه لم يحصل فيها من الدلالة ما حصل في صفات المعاني، ونحن نسلم أن الذي لأجله تخالف مخالفه من الصفات هو ذاتي، فأما القادرية والعالمية ونحوهما فلا، وقولكم الله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته غير مسلم إلا لو كانت صفاته تعالى من جنس صفاتها، فأما وهي من جنس آخر فلا.

(فصل: في أنه تعالى لا يجوز أن يستحقها لمعان قديمة)

قوله: **(كما يقوله جمهور المجبرة)**. أراد الأشعرية والكلابية والكرامية.

قوله: **(وهذا وإن كان قد دخل فيما تقدم)**. يعني أن إبطال أن يستحقها لمعان قديمة قد دخل فيما تقدم، إذ ما تقدم من الطرق إبطال لأن يستحقها لمعان مطلقاً سواء قيل بأنها قديمة أو غير قديمة، وحالة أو غير حالة فقد شمل ذلك[1] إبطال جميع مذاهب المخالفين.

---

(١) ـ في (ب): فقد شمل إبطال إلخ بحذف ذلك.



فنقول: لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون أمثالاً لله تعالى لمشاركتها له في القدم الذي هو صفة ذاتية، أو كاشفة عن الصفة الذاتية كما سلف، ولو كانت أمثالاً لله تعالى للزم أن يكون بصفتها حتى يكون علماً، وقدرة، وأن تكون بصفته حتى تكون آلهة قادرة عالمة؛ لأنها قد شاركته في ما يصحح كونه حياً،

قوله: (**كما سنخص غيره**). يعني وهو إبطال أن يستحقها لمعان محدثة.

قوله: (**فنقول: لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون أمثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم**).

اعلم أن هذا الدليل مما يعتمده أصحابنا في إبطال المعاني القديمة ولهم فيه تحريرات وتفريعات، وجملة ما ينبني عليه من الأصول أربعة:

أحدها: أنه تعالى مخالف لغيره من الذوات، وهذا الأصل ظاهر لا نزاع فيه.

وثانيها: أنه خالفها بكونه قديماً، ودليله أن المخالفة إنما تكون بالافتراق في الصفة الذاتية، والقدم صفة ذاتية على مذهب أبي علي، وأما على مذهب أبي هاشم فهو كاشف عن الصفة الذاتية وليست المخالفة بأكثر من ألاَّ تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يرجع إلى الصفة الذاتية على التفصيل، وصفة القدم وإن لم تكن هي المؤثرة في المخالفة على رأي أبي هاشم فبها يقع الإستدلال على الصفة الأخص وهي كاشفة عنها وهي التي وقع بها الخلاف، فلما كان بها يقع الاستدلال على ما يؤثر في الخلاف أقاموا الأثر مقام المؤثر لتلازمهما.

وثالثها: أن الصفة التي يقع بها الخلاف عند الافتراق فيها هي الصفة التي يقع بها التماثل عند الاتفاق فيها. ودليله السواد فإنه لما خالف مخالفهُ وهو البياض للافتراق في السوادية التي لم تثبت للبياض ماثل السواد الآخر بها حيث وافقه فيها.

ورابعها: أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، ودليله ما ذكره المصنف. فإذا تقرر هذا الدليل لزم ما ذكر من أن تكون المعاني بصفته تعالى وأن يكون بصفتها.

فأولى أن تشاركه في ما يصححه كونه حياً، وهو كونه قادراً عالماً، وإذا ثبت لها ذلك احتاجت أيضاً في استحقاقها له إلى معان أخر.

ويلزم أن يكون بعضها بصفة البعض الآخر حتى يكون العلم علماً وقدرة وحياة، وإذا كان كذلك لزم استغناؤه عنها واستغناؤها عنه، والاستغناء ببعضها عن بعض.

قوله: (**لأنها قد شاركته فيما يصحح كونه حياً**).

يعني في الأزل والذي يصحح كونه حياً في الأزل هو كونه موجوداً في الأزل لأن الوجود شرط في الحيية والشرط مصحح، أو لعله أراد بما يصحح كونه حياً الصفة الذاتية الأخص لأن القدم مقتضى عنها ودليله عليها، فإثباته للمعاني يستلزم إثباتها لها وهي تصحح الحيية وتوجبها لأنها مقتضية لها.

قوله: (**فأولى أن تشاركه فيما يصحح كونه حياً**).

يقال: لم جعلته أولى وما وجه الأولوية؟ بل لا يجب إذا شاركته فيما يصحح الحيية وهو الوجود مثلاً أن تشاركه في الحيية إذ هو مصحح لا موجب فضلاً عن أن يجب مشاركتها له فيما تصححه الحيية وأن يكون أولى؟

والجواب: أنه بناء على أن القدم صفة مقتضاة عن الصفة الأخص والصفة الأخص كما تقتضيه فهي تقتضي الحيية وهو شرط فيها، وإذا كان كذلك فقد حصل المقتضي والشرط، وفي ذلك وجوب كونها حية، وإذا وجب ذلك وجب أيضاً حصول القادرية والعالمية لها ومشاركتها للقديم تعالى في ذلك لحصول المقتضي وهو الصفة الأخص، والشرط وهو الحيية، وكان أولى لأن كونه حياً أقوى في التصحيح للقادرية والعالمية من الوجود للحيية، وفي هذا تكلف وتعسف، ومع ذلك فلا يستقيم لأنه بناء على أن القادرية والعالمية والحيية صفات مقتضاة عن الصفة الأخص وهو نفس المتنازع فيه، وقد عدل المصنف إلى هذا التحرير ولم يحرره على ما ذكره أصحابنا فإنهم يقولون: فيلزم أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية من القادرية والعالمية والحيية لئلا يرد عليه ذلك، لكن لا نسلم له أنها إذا شاركته فيما



فإن قالوا: ولم إذا اشترك الشيئان في صفة ذاتية لزم أن يشتركا في سائر صفات الذات حتى يلزم التماثل.

قلنا: لأنهما لو اشتركا في صفة ذاتية وافترقا في صفة ذاتية أخرى لكانا مثلين مختلفين لحصول ما يقتضي المماثلة والمخالفة، فإنا قد قدمنا أن المماثلة تقع بالصفة الذاتية بشرط الاتفاق فيها والاختلاف يقع بالصفة الذاتية بشرط الاختلاف فيها، وكون الشيئين مثلين مختلفين محال لتأديته إلى أن يكونا موجودين معلومين عند تقدير طُرُو الضد بأن ينفيهما من حيث كونهما مثلين ولا ينفيهما من حيث كونهما مختلفين.

يصحح الحيية شاركته فيها وفيما تصححه هي إلا إذا ثبت كونها وكون الوجود صفات مقتضاة عن الصفة الأخص، فالتحقيق أن الذي يلزم من هذا الدليل كونه تعالى بصفتها فقط، فيلزم كونه تعالى قدرة وعلماً وحياة.

قوله: (**ولا ينفيهما من حيث كونهما مختلفين**).

يعني لما تقدم من أن الشيء الواحد لا ينفي مختلفين غير ضدين.

تنبيه:

اعلم أن الإمام يحيى عليه السلام قد جعل هذه الدلالة التي أوردها البهاشمة على نفي المعاني القديمة من مسالك المتكلمين الفاسدة وضعفها[1] من وجهين:

أحدهما: أن المتمسك بهذه الطريقة إما أن يدعي أن المشتركين في أمر يجب اشتراكهما في كل الوجوه حتى يكونا مثلين، أو لا يدعي ذلك، فإن ادعى ذلك ظهر فساده فإن الضدين اشتركا في أن كل واحد منهما مضاد للآخر ولا يلزم تماثلهما مطلقاً، وكذلك فإن المختلفين اشتركا في كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر ولم يلزم تماثلهما مطلقاً، وإما أن يسلموا أنه لا يلزم من اشتراكهما في بعض الوجوه تماثلهما سقط ما ذكروه بالكلية.

---

(١) ـ ذكرها الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ص/٣٦ وما بعده) في المطبوعة تحقيق هشام حنفي سيد.

فإن قالوا: هذه المعاني لا تقوم بنفسها وإنما يلزم المماثلة في قديمين مستقلين يقوم كل واحد منهما بنفسه.

قلنا: إن مع القول بأنها ذوات أو معان يلزم أن تكون قائمة بنفسها مستقلة بالمعلومية لا سيما وليس قيامها بمعنى الحلول عندكم حتى يمكن الفرق بين الحال والمحل، على أنها ليست بأن تكون قائمة بالله تعالى أولى من العكس لمشاركتها له في القدم.

وثانيهما: أن صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا أول لكل واحد منهما مع أن حقيقة كل واحد منهما مخالفة للأخرى.

والجواب عن الأول ظاهر، وهو أنا لم نوجب في كل مشتركين اشتركا في أمر مَّا كما مثل به عليه السلام أن يشتركا في سائر الأمور بل أوجبنا من اشتراكهما في صفة ذاتية أن يشتركا في سائر صفات الذات، وأوضحنا ذلك بالأدلة المذكورة.

وعن الثاني: بأن الأمر وإن كان كما ذكره عليه السلام إلا أن المرجع في ذلك إلى الأدلة، وقد قام الدليل على أن اشتراك الذاتين في صفة ذاتية توجب اشتراكهما في سائر صفات الذات وإلا أدى ذلك إلى المحال المذكور، ولا عبرة[1] بالاستبعاد مع قيام الأدلة على المنع، وقد أورد عليه السلام هذه الطريقة التي عابها على البهشمية على وجه آخر.

فقال: لو كان تعالى يستحق كونه قادراً وعالماً ونحوهما لمعان قديمة لكانت مساوية له تعالى في نفس القدم، وهو وصف كاشف عن حقيقة الذات، لأنا إذا أردنا أن نميز حقيقة عن غيرها فلا يمكننا إلا بكونه قديماً، والاشتراك في الوصف الخاص يقتضي ـ الاشتراك في نفس الحقيقة لأنه لا طريق إلى تعقل تلك الحقيقة إلا بواسطة ذلك الوصف، فلو كان يستحق صفاته تعالى لمعان قديمة لزم أن تكون موصوفة بالصفات المعتبرة في الإلهية فيكون كل واحد منها إلهاً، ولا يكون بأن يكون صفة أولى من أن تكون موصوفة وهذا محال، فبطل القول بالمعاني القديمة، هذا حاصل ما ذكره عليه السلام في تحرير هذه الطريقة، ثم قال عليه السلام بعد أن

---

(١) ـ في (ب): ولا عبرة بعدم الإستبعاد.



فصل/ في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفراده

أما ما يختص العلم فلأنه لو كان تعالى عالماً بعلم لكان لا بد أن يعلم بذلك العلم على انفراده؛ لأن ما لا يعلم أصلاً لا يمكن إثباته، وما لا يعلم لا على انفراده صفة لا معنى، وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها، وإذا علم على انفراده فإما أن يعلمه الله تعالى بعلم آخر فيؤدي إلى التسلسل، أو يعلمه لذاته فيجب أن يعلم جميع الأشياء لذاته إذ لا اختصاص لها ببعض الأشياء دون بعض. ولا ينقلب علينا في الصفة؛ لأن الصفة لا تعلم على انفرادها.

حكى أدلة أصحابنا التي يتوصلون بها إلى إبطال المعاني: فهذه خلاصة أدلتهم على إبطال المعاني.

واعلم أن أقرب ما يعول عليه في إبطال هذه المعاني أن يقال: لو كانت له تعالى قدرة وعلم وحياة لكانت حقائق هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بنفسه في المعلومية والثبوت، وأقل مراتب المخالفة الغيرية فحينئذ يكون في الوجود قديم غير الله مخالف له في ذاته وحقيقته، وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين.

(فصل: في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفراده)

قوله: (**وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لا فيها**).

أي وكلامنا في الوجه الذي لأجله استحقت الصفة لا في الصفة، فأما هي فلا كلام أنها لا تعلم على انفرادها.

قوله: (**فيؤدي إلى التسلسل**).

يعني لأن هذا العلم الذي صار لأجله عالماً بالعلم الأول لا بد أن يعلمه أيضاً بعلم آخر، وهلم جراً في كل علم لأجله صار عالماً بالعلم الذي قبله.

قوله: (**ولا ينقلب علينا في الصفة**).

يعني فيقال: لا بد من أن يعلم تعالى كونه عالماً بصفة هي كونه عالماً بأنه عالم، ويعلم هذه

دليل: لو كان عالماً بعلم/١٠٩/ لوجب أن يكون مثلاً لعلومنا إذا تعلق بمتعلقها على أخص ما يمكن لاشتراكهما حينئذ في صفاتهما المقتضة التي لأجلها يتعلقان، وليس تغاير العالمين يمنع تماثل العلمين كما لا يمنعه في الشاهد، وكما لا يمنعه تغاير المحلين، وإذا كان مثلاً لعلومنا وجب أن يكون محدثاً أو تكون علومنا قديمة، ووجب أن يضاده ما يضاد علومنا، ولا ينقلب علينا في صفته تعالى، إذا تعلقت بما تتعلق به صفاتنا؛ لأن وجه التعلق مختلف، فتعلقه تعلق العالمين، وتعلقنا تعلق العلوم.

الصفة أيضاً بصفة أخرى لما ذكر[1] من أن الصفة لا تعلم على انفرادها، فلا يجب أن تعلم كل صفة بصفة، وفيه نظر فإنها وإن لم تعلم على انفرادها فالذات تعلم عليها، فكان يلزم أن يعلم تعالى ذاته على هذه الصفة التي هي العالمية بصفة أخرى، ويعلم كون ذاته على هذه الصفة بصفة أخرى، وهلم جراً فلا فرق بين الموضعين.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المشائخ مختلفون في تعدد هذه الصفة للباري تعالى واتحادها، فذهب الشيخ أبو عبدالله إلى أن له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المعلومات مختلفة لتغاير متعلقاتها غير متناهية لعدم تناهي المعلومات، فيكون الجواب على مذهبه بتسليم أنه تعالى لا بد أن يعلم كونه عالماً بهذا الشيء بصفة أخرى، ويعلم هذه الصفة بصفة أخرى إلى ما لا يتناهى، وذهب جمهور المشائخ إلى أن له تعالى بكونه عالماً بجميع المعلومات صفة واحدة لها تعلقات كثيرة، فهي تتعلق بأنه عالم بهذا الشيء، وبأنه عالم بأنه عالم بهذا الشيء إلى ما لا يتناهى من التعلقات، وسيأتي بيان ما احتُج به لصحة كل واحد من القولين، وما يرد على القول بتعدد التعلقات مع اتحاد الصفة من الإشكال.

قوله: (**إذا تعلق بمتعلقها على أخص ما يمكن**).

يعني بأن يتحد المتعلق والوجه والطريقة والوقت على ما تقدم، ودليل تماثل العلمين اللذين هذه صفتهما قد تقدم أيضاً في صدر الكتاب.

---

(١) ـ في (ب): لما ذكره.

دليل: قد ثبت أن معلوماته تعالى غير متناهية، فإما أن يعلمها بعلوم غير متناهية وهو باطل؛ لأن دخول ما لا يتناهى في الوجود محال، وإما أن يعلمها بعلوم متناهية، وهو باطل؛ لأن العلوم المتناهية إذا وزع علمها معلومات غير متناهية صار كل علم منها متعلقاً بما لا نهاية له،

قوله: (**ولا ينقلب علينا في صفته تعالى**).

يعني فيقال: يلزم أن يكون في حكم المماثلة لصفاتنا لمشاركتها لهن في أخص ما ينبي عن تماثل الصفات المتعلقة، وهو التعلق على أخص ما يمكن لأنا نقول: إن ذلك لا يقضي بتماثل الصفتين إلا إذا كان جنس المتعلق واحداً فإن ذلك من شرط التماثل، وجنس المتعلق ههنا غير واحد فإن المتعلق في حقه تعالى ذاته والمتعلق في حقنا العلم، وإذا كان كذلك فوجه التعلق غير متحد بل مختلف لأن تعلقه تعالى تعلق العالمين وتعلقنا تعلق العلوم، ومعلوم أنه لا بد من الاتفاق في وجه التعلق، وأنه لا يكفي إتحاد المتعلق، ولهذا لو تعلقت الإرادة بمتعلق العلم على أخص ما يمكن لم تكن مماثلة له لما اختلف جنس المتعلقين ووجه تعلقهما.

قوله: (**لأن دخول مالا يتناهى في الوجود محال**).

الوجه في ذلك أنها حصره الوجود وأتى عليه صح دخول الزيادة والنقصان فيه، وكلما دخلته الزيادة والنقصان فهو متناه.

فإن قيل: أليس الشيخ أبو عبدالله قد قال بثبوت صفات لا تتناهى للباري تعالى وحصولها؟

قلنا: فرق بين الصفة والذات فإنه لا يقال في الصفة إنها مما دخل في الوجود وحصره وفيه نظر.

قوله: (**لأن العلوم المتناهية إذا وزع عليها معلومات غير متناهية صار كل علم منها متعلقاً بما لا نهاية له**).

وُزِّع بمعنى قسم وفرق، والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري.

لا يقال: إن إلحاق المعلومات الغير المتناهية بعلوم كثيرة وإن كانت متناهية لا تقتضي ما

وإما أن يعلمها بعلم واحد وهو باطل؛ لأن العلم الواحد لا يتعلق على جهة التفصيل إلا بمعلوم واحد من حيث أن كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما بعلم، ويعلم الآخر بعلم آخر، وقد ثبت أن ذلك يقتضي اختلاف العلمين؛ لأن تعلق العلم بمعلومه هو حكمه الخاص الكاشف عما هو عليه،

ذكرتموه من تعلق كل علم بما لا نهاية له، لأن المعلومات وإن كانت جميعها على الجملة غير متناهية فلا يلزم أن يكون كل قسم منها ملحق بعلم من العلوم المتناهية غير متناه بل يصير ما أُلِحَقَ بكل علم متناهياً، وإلا لزم أنه لا فرق بين جميعها وبين قسم من أقسامها مع كونها أقساماً كثيرة.

لأنا نقول: لو تناهى كل قسم من أقسامها المتناهية الملحقة بعلوم متناهية لزم أن يكون مجموعها أيضاً متناهياً لأن المتناهي إذا ضم إلى المتناهي لم يصر غير متناه، فمع تسليم عدم تناهي المعلومات بمجموعها يلزم القول بعدم تناهي كل قسم من الأقسام الملحقة بالعلوم المتناهية، إذ لو كان متناهياً لزم تناهيها على الجملة عند ضم بعضها إلى بعض، ويرد على هذا الدليل سؤال، وهو أن عدم انحصار معلوماته تعالى مبني على أنه تعالى غير عالم بعلم ولا علوم متناهية بل عالم لذاته، وأنتم في الاستدلال على ذلك فكيف تستدلون على مذهب بما يتوقف ثبوته على صحة ذلك المذهب؟

والجواب: أن كون معلوماته تعالى غير متناهية مما يسلمه مخالفونا في هذه المسألة القائلون بأنه تعالى عالم بعلم، فكانت الحجة مبنية على تسليمهم إلاَّ أن هذا يقتضي أن هذا الدليل غير قاطع وإنَّما هو إلزام مبني على تسليم الخصم ومذهبه.

قوله: **(لا يتعلق على جهة التفصيل إلاَّ بمعلوم واحد)**.

يحترز عن تعلقه على سبيل الجملة فإنه يتعدى في التعلق إلى أكثر من معلوم واحد وإلى ما لا يتناهى، ولهذا يعلم ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار بعلمين لا غير مع أنهما غير متناهيين، وهذا الذي ذكره مذهب الجمهور وقد خالف فيه أبو القاسم وقال: إنَّه يتعدى في التعلق على



فما لم يشاركه من العلوم في هذا الحكم وهو التعلق بهذا المعلوم فقد خالفه، إذا ثبت هذا فلو تعلق العلم الواحد على التفصيل بمعلومين أو أكثر لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على صفتي مختلفين.

وجه التفصيل إلى أكثر من معلوم واحد، وذهب إلى ذلك في كل معلومين لا بد إذا علم أحدهما من أن يعلم الآخر.

قوله: (**لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على صفتين مختلفتين**).

فيه سؤالات أربعة:

أحدها: ما تقدم في الصفة الأخص من أن الغيرية جزء حقيقة المخالفة، فلا يلزم أن يكون مخالفاً لنفسه وإن حصل على صفتين مختلفتين وهما العِلْمَان اللذان تعلقا، أو قدر تعلقهما بهذين المعلومين اللذين تعلق بهما.

وثانيها: أن يقال ما أنكرتم أن العلوم تنقسم، فمنها ما لا يتعلق على التفصيل إلاَّ بمتعلق واحد، ومنها ما يتعلق لذاته على التفصيل بأكثر من متعلق واحد، وإذا كان لذاته يتعلق بأكثر من معلومين لم يلزم حصوله على صفتين مختلفين.

وأجيب عن هذا أنَّه لو صح تعلق بعض العلوم بمعلومين لزم من ذلك ألا يصح العلم بأحدهما إلاَّ مع العلم بالآخر، ومعلوم أنَّه مامن معلوم إلاَّ ويصح أن يعلم من دون غيره، ثم إنْ ما تقدم من لزوم مخالفته لنفسه باق.

وثالثها: المعارضة بالقدرة فإنها تتعلق بمقدورات متعددة، ولا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها، فهلا جاز مثل ذلك في العلم؟

وأجيب: بالفرق بين المسألتين لأن مقدورات كل قدرة مقصورة عليها، ولا يصح أن يتعلق بشيء منها قدرة أخرى تصير مخالفة لها لأجل تعلقها بهذا المقدور، فلم تتعلق القدرة وإن كثرت متعلقاتها على التفصيل بمتعلقين يصح أن تتعلق بهما قدرتان مختلفتان ويكون قد



ولا ينقلب علينا في تعلق ذات الباري بالمعلومات الكثيرة؛ لأن لذاته تعالى أحكاماً هي أخص من التعلق تكشف عما هو عليه، فلا يلزم من تعلقه بمعلومين حصوله على صفتي مختلفين.

حصلت بصفتهما لتعلقها بمجموع المقدورين، فلذلك لم تكن مخالفة لنفسها، وليس كذلك المعلومات فإنه مامن معلومين إلاَّ ويصح أن يتعلق بهما علمان كل واحد منهما بواحد من المعلومين ويختلفان لأجل تعلقهما بهما، فإذا تعلق علم واحد بمجموع المعلومين لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لأنَّه قد تعلق بما إذا تعلق به علمان اختلفا لأجل تعلقهما به فيكون بصفتهما، وهذا الجواب إنَّما يتأتى على قول المحيلين لمقدور بين قادرين، فأما من أجازه من الشيوخ فالمعارضة ثابتة في حقه إن كان يقول بتعلق القدرة الواحدة بمقدورات كثيرة.

ورابعها: ما أشار إليه المصنف بقوله: **(ولا ينقلب علينا في تعلق ذات الباري)**، وتقريره أن يقال: أليس ذات الباري تعالى متعلقة بجميع المعلومات الغير المتناهية فيلزمكم من ذلك مخالفتها لنفسها ومصيرها بصفات مختلفين كما ألزمتمونا ذلك في علم الباري تعالى، فما أجبتم به فهو جوابنا.

والجواب: بما ذكره من أن هذا التعلق ليس بأخص أحكامه فيكشف عما هو عليه في ذاته، والحكم إنَّما يكشف عما عليه الذات إذا كان أخص أحكامها، وههنا ما هو أخص من التعلق فيكشف عما عليه القديم في ذاته، وهو اختصاصه بالصفات الواجبة الكاشفة عن الصفة الذاتية.

فإن قيل: إذا لزم ما ذكرتموه من أن يكون له تعالى علوم لا تتناهى بعدد معلوماته، وكون علمه تعالى بصفات أشياء مختلفات فذلك لازم لكم في الصفة، فيلزم أن يكون له تعالى بكونه عالماً صفات لا تتناهى وإلاَّ لزم كون صفته بمنزلة صفات في حكم المختلفة.

قلنا: أما على مذهب الشيخ أبي عبدالله فلا يرد عليه هذا السؤال والإلزام لأنَّه يلتزم ذلك، ويذهب إلى أن له تعالى بكونه عالماً صفات متعددة كتعدد معلوماته مختلفة لتغاير متعلقاتها،



....

ولا يقال: ألستم قد قلتم لا يصح التزام الخصم أن لـه تعـالى علومـاً غـير متناهيـة متعـددة بتعدد معلوماته لأن دخـول مـا لا يتنـاهى في الوجـود محـال لحصـول الفـرق بـين الـذوات والصفات، فإنه لا يقال في الصفات: إنها مما دخل في الوجود وأنه قد حصرها، وفيه نظر لأنَّـه لا فرق بين الثابت والموجود في ذلك فيتأمل.

وأما على مذهب سائر المشائخ القائلين بأنه ليس للباري تعالى بكونه عالماً بجميع المعلومـات إلاَّ صفة واحدة فهو بأن يقال: إن تعلق العلم تعلق العلوم وتعلق صـفة البـاري تعـالى تعلـق العالمين، ومعلوم أن العالم قد يكون عالماً بمعلومات كثيرة، وتثبت له تعلقـات كثـيرة بهـا ولا يقتضي ذلك تعدده ولا مصيره بصفة أشياء مختلفات، فإذا ثبت اختلاف التعلق في حق صـفته تعالى والعلم لم يقس تعلق الصفة عـلى تعلـق العلـم، ولهـذا فـإن الشـهوة تتعلـق بـالجنس أو الضرب من الجنس وذواته متعددة ولم يلزم كـون الشـهوة مخالفـة لنفسـها، وكـذلك النفـرة خلاف العلوم فإنها لا تتعلق بمتعلقات هذه الشهوة أو النفرة المعينـة إلاَّ وكانـت مختلفـة، ولا يجوز في علم واحد أن يتعلق بمتعلق شـهوة أو نفـرة واحـدة وكـذلك القـدرة، وقـد احـتج الجمهور لصحة مذهبهم بأن الصـفة في الشـاهد إنَّـما لـزم ألا تتعـدى المتعلـق الواحـد عـلى التفصيل لما كان تعلقها تابعاً لتعلق ما يوجبها وهو العلم وتعلقه لا يتعدى الواحـد إلى مـا زاد عليه، وأما صفته تعالى فتعلقها تابع لتعلقه وتعلقه تعلق العالمين إذ هو تعـالى يسـتحقها لذاتـه لا لمعنى، وتعلق العالمين لا ينحصر ولا يجب قصره على معلـوم واحـد أومعلومـات متناهيـة بالاتفاق، فإن الباري تعالى تعلقه بالمعلومات لا ينحصر على كـلا المـذهبين، وإذا كـان تعلـق الصفة تابعاً لتعلقه وجب أن يكون تعلقها على حسب تعلقه فيتعلق بما لا يتناهى، وأيضـاً فـلا يثبت له تعالى من الصفات إلاَّ ما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة ولم تدل أفعالـه تعـالى عـلى أزيد من صفة له بكونه عالماً، وأيضاً فالاتفاق واقع على أنَّه ليس له تعالى بكونه قادراً إلاَّ صـفة واحدة، ومع ذلك تعلقت في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد بما لا

وبعد: فلو تعدى العلم في تعلقه على التفصيل المعلوم الواحد لتعدى إلى ما لا نهاية له لفقد الحاصر وذلك محل في الشاهد، ولا وجه لامتناعه إلا كونه علماً، وامتناع ذلك في العالمية الموجبة عن العلم تبع لامتناعه في العلم؛ لأن تعلقها تبع لتعلقه، فلهذا لا يمتنع هذا التعدي في عالمية الباري؛ لأن تعلقها تعلق العالمين.

يتناهى مع أن ذلك غير ثابت في صفاتنا بكوننا قادرين، فلو قسنا صفاته تعالى على صفاتنا للزم ألا يقدر تعالى في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد إلاَّ على مقدور واحد، أو تثبت له تعالى في الوقت الواحد بكونه قادراً صفات لا تتناهى.

والذي يعول عليه في الاحتجاج لصحة مذهب الشيخ أبي عبدالله أنَّه لو كانت صفة القديم تعالى بكونه عالماً صفة واحدة لزم أن تكون مخالفة لنفسها لأنها قد حصلت على ما لو حصل عليه غيرها من الصفات لخالفها، واعتذار من اعتذر عن ذلك وفَرْقُه بين الشاهد والغائب بأن تعلق كوننا عالمين تعلق العلوم وتعلق صفته تعالى تعلق العالمين لا طائل تحته ولا فائدة فيه، لأن المرجع بتعلق العالمية إلى أنَّها شرط في صحة إيقاع معلومها محكماً تحقيقاً أو تقديراً وتعلق النسبة كون[1] وسكون النفس تابعاً لها، ولا فرق في ذلك بين تعلق العالمية الَّتِي تؤثر فيها الذات والعالمية الَّتِي يؤثر فيها المعنى لأن هذا التعلق يثبت لكل واحد منهما.

وإذا صح ذلك كان قول من قال إن تعلق صفة القديم تعلق العالمين، وتعلق صفاتنا تعلق العلوم غير مفيد.

قوله: (**لتعدى إلى ما لا نهاية له لفقد الحاصر**).

اعلم أن الإمام يحيى عليه السلام قد جعل نحو هذا الاستدلال على عدم التعدي في التعلق من مسالك المتكلمين الفاسدة وأورد[2] له مثالين:

أحدهما: احتجاجهم على أن العلم الحادث الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد بأنه لو

---

(١) ـ في (ب): وتعلق النسبة وكون سكون النفس.

(٢) ـ ذكرها الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ص/٣٧) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

قال الرازي: أوليس العلم بالتضاد الواقع بين السواد والبياض هو بنفسه علم بالسواد والبياض فقد تعلق هذا العلم على التفصيل بأكثر من متعلق واحد.

تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك أولى من تعلقه بثلاثة وأربعة، فيلزم تعلقه بما لا نهاية له إذ ليس عدد أولى من عدد وهو محال.

وثانيها: أنهم ذكروا أن القدرة الواحدة في الجنس والوقت والمحل والوجه لا تتعلق إلاَّ بمقدور واحد، إذ لو تعلقت بمقدورين للزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات إذ ليس عدد أولى من عدد.

قال عليه السلام: وهي طريقة ضعيفة لأن قولكم ليس عدد أولى من عدد إما أن تريدوا أنَّه ليس عند المثبت لذلك العدد المعين دليل يعلم به أن بعض تلك الأعداد أولى من بعض فهو حق لا نزاع فيه، ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح، وإما أن تريدوا أنَّه لا يمكن في العقل أن يكون أحد العددين ممتازاً عن الآخر بما لأجله يكون أولى من عدد آخر فهي دعوى لا بد من تصحيحها بالدلائل، فلم لا يجوز أن يكون وجود الثاني حاصلا مع أن وجود الثالث يكون محالا وإن كنا لا نعرف ما لأجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث، ولايقال الثالث مثل الثاني، فلو صح حصول الثاني وجب حصول الثالث لأنَّه لو كان حقاً لزم من وجوب الأول وجوب الثاني لكون الثاني مثل الأول، فإذاً لم يلزم هذا لم يلزم ذلك.

ويوضحه أنَّه إذا جاز وجود علم خاصته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز أيضاً بمعلومين فقط، وصريح العقل لا يستبعد ذلك، وأيضاً فإن العالم يصح تقدم إحداثه على الوقت الذي أحدث فيه بوقت أو وقتين[1] وبثلاثة، ولا يصح بأوقات لا نهاية لها.

قوله: (**فقد تعلق هذا العلم على التفصيل بأكثر من متعلق واحد**).

ذكر مثل هذا الكلام الإمام يحيى في تضعيفه لتلك الطريقة فإنه قال: ألا ترى أن العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض متعلق بالسواد والبياض، فقد وجدنا علماً متعلقاً بمعلومين

---

(١) ـ في (ب): بوقتين.

والجواب: لا نسلم أنه علم واحد، بل هي علوم، ولكن العلم بالتضاد بين الذوات فرع على العلم بتلك الذوات، فلهذا لا يمكن العلم بالتضاد إلا بعد العلم بالمتضاد بدليل أنه يمكن أن يعلم الذوات من لا يعلم تضادها، ولو كان علماً واحداً لما أمكن ذلك.

وأما/٨١٠/ العلم بالمتضايفين كالأب والابن فمعلومه واحد؛ لأن كون الرجل أباً لغيره هو نفس كون ذلك الغير خلق من مائه. وأما ما يختص القدرة فهو أنه لو كان قادراً بقدره لكان لا بد أن تكون واحده فيلزم أن تكون مخالفه لنفسها كما تقدم في العلم سواء،

مع أنَّه لا يجب أن يتعلق بجميع المعلومات[1].

قوله: (**بل هي علوم**).

يعني أنَّها علم بالسواد وعلم بالبياض، وعلم بالتضاد الواقع بينهما.

قوله: (**وأما العلم بالمتضايفين**)... إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره: أن العلم بأن هذا أب، لهذا قد تعلق بالأب والابن، وبأن أحدهما أب للآخر والآخر ابن له، فقد تعدى في التعلق عن المعلوم الواحد.

وتقرير الجواب: أن العلم بأن هذا أب لغيره لم يتعلق إلاَّ بمعلوم واحد كما ذكره في كونه خلق من مائه، ومعنى كونه ابناً له في اللغة، فأما العلم بالأب نفسه والابن وكونه ابناً له فهي علوم أخر على مثل ما تقدم في العلم بالتضاد بين السواد والبياض.

قوله: (**لكان لا بد أن تكون واحدة**).

يعني لاستحالة وجود قدر لا نهاية لها تتعلق بالمقدورات الَّتِي لا نهاية لها لما تقدم في العلم من أن وجود ما لا نهاية له محال.

قوله: (**كما تقدم في العلم**).

يعني من أنَّها قد تعلقت بما لو تعلقت به قدرتان لكانتا مختلفتين لأجل ذلك التعلق، فيلزم

---

(١) - ذكر ذلك الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ص/٣٨) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد في الطريق الرابعة.



ويلزم أن تنحصر مقدوراتها، وأن لا تعلق بالأجسام ولحوها لما سيتضح من أن علة انحصار مقدورات القدر وامتناع تعلقها بالأجسام هي كونها قدراً، ويلزم أن تكون حالة في الباري تعالى لما نعلمه في الشاهد من أنه لا يصح الفعل بالقدرة إلا بعد استعمل محلها.

أن تكون مخالفة لنفسها، وفيه نظر لأن لهم أن يقولوا ألستم قد ذكرتم أن قدرة الواحد منا تتعلق بما لا نهاية له من المتعلقات في الوقت الواحد وفي الأوقات، ولم يلزم من ذلك أن تكون مخالفة لنفسها لأنَّه لا يجوز أن يتعلق غيرها من القدر بمقدوراتها، فكذلك نقوله نحن في قدرته تعالى إذ لا يجوز أن يتعلق غيرها من القدر بشيء من مقدوراتها لاستحالة مقدور بين قادرين، فلا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها، فكان الأولى أن يقال: لو كان تعالى قادراً بقدرة ومعلوم أنه تعالى يصح منه أن يوجد في الوقت الواحد على الوجه الواحد من الجنس الواحد من المقدورات ما لا يتناهى، فإما أن يصح منه ذلك لقدر لا تتناهى وهو محال لما تقدم في العلم، وإما أن يصح منه ذلك بقدرة واحدة أو قدر متناهية فيؤدي إلى خروج القدر عن حكمها الخاص لها، وهو أنه لا يصح بها والوقت والجنس والمحل والوجه واحد، إلاَّ مقدور واحد ولا يصح أكثر من ذلك وهو محال، ولا يلزم أن تصح منا بقدرنا مع الشروط المعتبرة ما لا يتناهى من المقدورات، فيصح منا ممانعة القديم تعالى، أو يلزم ألا يصح من القديم تعالى إلاَّ مقدور واحد مع الشروط المعتبرة، وهو أيضاً محال فإنه لا خلاف في أنَّه تعالى يقدر مع اجتماع الشروط على ما لا يتناهى من المقدورات.

قوله: (**ويلزم أن تنحصر مقدوراتها**).

يعني في الجنس فلا يصح منه تعالى فعل غير الأجناس العشرة وفي العدد على ما تقدم آنفاً.

قوله: (**وألا تتعلق بالأجسام ونحوها**).

يعني بنحوها سائر الأجناس الثلاثة عشر، وهي ما عدا الأجناس العشرة الَّتِي نقدر عليها.

قوله: (**لما سيتضح**). يعني في مسألة نفي التجسيم وستأتي إن شاء الله تعالى.

وبهذا الأخير يبطل أن يكون حياً بحياة؛ لأن الحياة لا يصح[1] الإدراك بها إلا بعد استعمل محلها.

قوله: (**إلا بعد استعمل محلها**).

المراد باشتراط الاستعمال في حق القدرة أنَّه لا يصح الفعل بها إلاَّ بحيث يوجد أو سببه في محلها بعد حلولها في الحي القادر بها، ولا يتوهم أن المراد باستعمال محلها حركته لأنا قد نفعل بالقدرة من غير تحريك محلها كالسكون المبتدأ وأفعال القلوب.

قوله: (**لأن الحياة لا يصح الإدراك بها إلاَّ بعد استعمل محلها**).

حاصل مرادهم باستعمال الحياة في الإدراك أنَّه لا شيء يدرك بها من المدركات إلاَّ إذا حل المدرك في محلها كالألم، أو جاوز محلها كالمتحيز الملموس، أو جاوز محله محلها كالحرارة والبرودة والطعوم والروائح هكذا ذكره بعضهم، وفيه نظر لأنه يخرج منه استعمال محلها في المرئيات والأصوات، ومعنى استعمال محلها في المرئيات حصول قاعدة الشعاع المنفصل عن الحاسة الَّتِي هي محلها مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه، وأما الأصوات فلا يحتاج في إدراكها إلى أكثر من صحة الحاسة وهي الأذن الَّتِي هي محلها وانفتاح الصماخ بينه وبين محل الصوت، فهذا معنى استعمالها في إدراك الأصوات.

إذا عرفت هذا فتلخيص هذا الوجه أن يقال: لو كان تعالى حياً بحياة وقادراً بقدرة لم يخل إما أن يصح منه الإدراك والفعل بتلك الحياة والقدرة أو لا يصح، إن لم يصح بطل حكمهما الواجب لهما عند وجودهما وهو صحة الإدراك وصحة الفعل، وأحكام الذوات الَّتِي يجب لها ألاَّ يصح انفكاكها عنها في حال وجودها، وإن صح الإدراك والفعل بهما من غير استعمال محلهما خرجتا عن حكمهما الذي قامت الدلالة على ثبوتها به، ولو صح ذلك لم يكن إدراك بعض المدركات بالحياة الَّتِي في العين مثلاً أولى من بعض، ولا بأن يصح بالقدرة فعل بعض الأجناس والأفعال دون بعض أولى من العكس لعدم المخصص وهو محال، فتقرر أنه لا

---

(١). في نسخة: يمكن.



فصل / في ذكر بعض ما يلزم أهل هذه المقالة من المحالات

يقال لهم: أجمعت الأمة على كفر النصارى، ولا وجه لذلك إلا إثباتهم قدماء مع الله تعالى، فإن قالوا: بل لإثباتهم آلهة مع الله تعالى.

قلنا: لم يقولوا بثلاثة آلهة وإنما قالوا بثلاثة أقانيم، وأكثرهم يقول إن بعض هذه الأقانيم صفات لا تستقل، ولهذا يعتقدون أن المستحق للعبادة شيء واحد

يوضحه أن التثليث الحقيقي إنما هو في العدد لا في الصفات، وقد قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ [المائدة:٧٣] ولم يقل: ثلاثة آلهة.

يجوز أن يكون تعالى حياً بحياة ولا قادر بقدرة.

فإن قيل: لم لم تسلك هذه الطريقة في الاستدلال على أنّه تعالى ليس بعالم بعلم؟

قلنا: لأنّه لا يعتبر في العلم أنه لا يصح الإحكام به إلاّ بعد استعمال محله في الفعل المحكم، لأن العلم محله القلب، ونحن لا نفعل الأفعال المحكمة ولا سببها في القلب فليس محلاً لشيء من الأفعال المحكمة ولا لشيء من أسبابها.

(فصل: في ذكر بعض ما يلزم أهل هذه المقالة)

وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحالات.

قوله: (**يوضحه أن التثليث الحقيقي إنّما هو في العدد لا في الصفات**).

فيه نظر لأنّه ليس بإيضاح جعل النصارى بعض الأقانيم الثلاثة صفات بل هو إيضاح لجعلهم إياها ذواتاً مستقلة.

قوله: (**ولم يقل ثلاثة آلهة**). يعني فدل هذا على أنهم لا يقولون بأنه تعالى ثالث ثلاثة آلهة، إذ لو قالوا ذلك لذكره تعالى، ولكن يقال: ليس في الآية ما يدل على أنهم لا يقولون بذلك، وإنّما فيها إغفال ذكر الآلهة، فلا يدل على أنهم يجعلون الثلاثة آلهة، ولا على أنهم لا يجعلونها آلهة، ولكن صريح دلالتها أنهم جعلوه تعالى ثالث ثلاثة فقط، ويدل أيضاً على أنهم يجعلون الثلاثة ذوات لا صفات إذ لا يدخلها العدد كما ذكره.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة:٧٣] فإنما هو على طريق الإلزام، فكأنه قال: إذا قالوا بالقدماء الثلاثة لزمهم القول بآلهة ثلاثة، وما من إله إلا الله.

فإن قالوا: إنما كفروا لأنهم قالوا أن الله شيء واحد على الحقيقة ثلاثة أشياء على الحقيقة.

قلنا: إنما أرادوا المعنى الذي ذهبتم إليه من أن الأقنومين الآخرين لا هما الله ولا هما غيره، ولكن اختلفت العبارة.

قال البستي: قيل للأشعري إذا كنت موافقاً للنصارى، فلم كفرتهم؟ قال: لأنهم نقصوا عن الواجب، واقتصروا على الثلاثة.

وبعد: فكما يلزمهم مذهب النصارى يلزمهم مذهب الثنوية لأنهم لم يُشْرِكوا بين الاثنين إلا في القدم.

قوله: (**وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾**).

أورد هذا لئلا يقال: إن قوله تعالى في الرد عليهم: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ يدل على أنهم أثبتوا ثلاثة آلهة فجعله المصنف على جهة الإلزام كما ذكر ليصح له أن كفرهم لأجل إثباتهم القدماء لا لأمر سوى ذلك، وإذا كان كذلك فالمجبرة مشاركون لهم في إثباتها بدليل قول الأشعري فيما حكاه الفقيه أبو القاسم البستي[1] من أصحاب السيد المؤيد بالله عليه السلام عنه أنَّه إنَّما كفرهم لأنهم نقصوا عن الواجب، يعني وهو أن يجعلوها شبه الباري تعالى والقدرة والعلم والحياة والإدراك والإرادة.

قوله: (**لأنهم لم يشركوا بين الاثنين إلاَّ في القدم**).

فيه نظر فإن المانوية جعلت النور والظلمة قادرين عالمين، والديصانية وإن جعلت الظلمة عاجزة جاهلة مواتاً ولم يشركوا بينها وبين النور إلاَّ في القدم، فيمكن أن يوجه تكفيرهم

---

(١) ـ هو إسماعيل بن أحمد بن محفوظ البستي الزيدي، أبو القاسم، قال الجنداري: الجيلي الزيدي المتكلم الفقيه، أحد أساطين الشيعة أبو القاسم الأستاذ، قال في مرقاة الأنظار: من أصحاب المؤيد بالله وأخذ منه قاضي القضاة، وفي المستطاب أنه من أصحاب الناصر وهذا خطأ، ناظر أبا بكر الباقلاني فقطعه، وكان القاضي يعظمه، قال ابن أبي الرجال: حافظ المذهب وشيخ الزيدية بالعراق وإليه نسبة المذهب كما في تعاليق العلماء على الزيادات وعلى اللمع، توفي في حدود (٤٢٠هـ)، تمت.

وكذلك من أثبت الهيولاء قديمة، والعقول والأفلاك، فإنه لا وجه لكفر جميع هؤلاء إلا التشريك في القدم.

ويقال لهم: ليس القدرة القديمة تتعلق بكل مقدور والإرادة القديمة تتعلق بكل واقع، فلا بد من بلى. فيقال لهم: فما أنكرتم من إثبات قديمين قادرين بقدتين قديمتين ويتعلقان بكل مقدور ويريدان بإرادتين قديمتين تتعلقان بكل واقع.

فإن قالوا: كان يلزم صحة التمانع بينهما بأن يريد أحدهما شيئاً ويكرهه الآخر.

قلنا: إنه لا يريده أحدهما إلا إذا كان واقعاً لاستحالة تعلق الإرادة القديمة عندكم، فتقدير كون الشيء مراداً لأحدهما دون الآخر محل فيكون التمانع محل أيضاً.

فإن قالوا: يؤدي هذا إلى مقدور بين قادرين. قلنا: إنما يستحيل مقدور بين قادرين إذا صح أن يريده أحدهما دون الآخر، وقد بينا استحالة ذلك مع القول بالقُدُر والإرادات القديمة.

بجعلهم للقديم تعالى نوراً، وقولهم إنَّه لا يقدر على بعض الأفعال، بل لا يقدر على شيء منها، فإنهم وإن جعلوه فاعلاً للخير فهو بطبعه مع التشريك في القدم، وبالجملة فهذا الإلزام غير متقرر.

قوله: (**فإنه لا وجه لكفر جميع هؤلاء إلاَّ التشريك في القدم**). فيه نظر، أما الثنوية فوجه كفرهم ما تقدم ذكره مع التشريك في القدم، وأما الفلاسفة فكفروا لإنكارهم الصانع المختار وجعلهم التأثير للعقل العاشر لا للباري تعالى الذي هو العلة عندهم، ونحو ذلك من جهالاتهم الموجبة لكفرهم الَّتي يتنزه عن القول بها المجبرة، والتشريك في القدم وإن كان من موجبات كفرهم فليس كما ذكره من أنه لا وجه لكفرهم إلاَّ هو.

قوله: (**إنما يستحيل مقدور بين قادرين إذا صح أن يريده أحدهما دون الآخر**).

يعني إنَّما يؤدي مقدور بين قادرين إلى المحال حيث صح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، وإلاَّ فهو ممنوع بكل وجه.

قوله: (**مع القول بالقدرة والإرادات القديمة**).

وبعد: فهب أن لهم طريقاً إلى نفي الثاني القادر فما طريقهم إلى نفي الثاني العاجز الجاهل كما يقوله أكثر الثنوية في الظلمة.

ويقال لهم: أليس وقع الإجماع في الصدر الأول على أنه لا قديم مع الله تعالى، فلا بد من بلى، ولكن الإجماع مصروف إلى أنه لا إله مع الله، فيقال: الظاهر معنا ولا دليل على خلافه، على أنا قد بينا أن المشاركة في القدم تقتضي المشاركة في الإلهية.

ويقال لهم: أليس عُبّاد الأوثان خرجوا من التوحيد لاعتقاد مشاركتها في استحقاق العبادة، وإن كانت جماداً محدثة فلا بد من قولهم بلى، فيقال: فاعتقاد أشياء مشاركة لله تعالى في القدم أحق بأن يكون خروجاً عن التوحيد، وذلك لأن العبادة تستحق لأمر يرجع إلى الفعل وهو كونه تعالى منعماً بأصول النعم والقدم يستحق لأمر يرجع إلى الذات وكمال الذات بصفاتها الذاتية أعظم من كمالها بصفاتها الفعلية.

كان الأولى أن يقول: وقد بينا استحالة ذلك، وهو أن يريده أحدهما دون الآخر مع القول بالإرادات القديمة ووجوب تعلقها بكل واقع وعدم تعلقها بغير الواقع كما هو مذهبهم، وكان الأحسم للشغب أن يقول: كيف تجعلون دليل نفي الثاني استحالة مقدور بين قادرين وأنتم تقولون بصحة ذلك، لكنه أراد أن يجعل الإلزام كله متوجهاً إلى مذهبهم في هذه المسألة.

قوله: (**فما طريقهم إلى نفي الثاني العاجز الجاهل**). يعني فإنه لا يصح أن يجعل الدليل على نفيه دلالة التمانع ولا دلالة مقدور بين قادرين، إذ ليس بقادر، فلم يبق مما يدلنا على نفيه إلاَّ أنّه لا قديم مع الله تعالى، ودلالة السمع على ذلك، وإذا كانت المجبرة قد أثبتت قدماء مع الله تعالى فكيف يتأتى لهم بهذا الدليل[1] التطرق إلى نفي الثاني.

قوله: (**ولا بد من بلى**). أي ولا بد لهم من الاعتراف بانعقاد الإجماع على ألاَّ قديم مع الله تعالى لظهور الإجماع على ذلك.

قوله: (**تقتضي المشاركة في الإلهية**).

---

(١) ـ في (ب): فكيف يتأتى لهم التطرق بهذا الدليل إلخ.

فصل/ في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه

اعلم أولاً أن الغيرين هما كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر، ولا بعضه.

وقالت المجبرة: هما كل موجودين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، وهو منتقض بمن يعتقد قدم الأجسام، فإنه يعلم (١) صحة وجود أحدهما مع عدم البعض، وبعد: فالكون مغاير للجسم ولا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر اتفاقاً،

وبعد: فمن علم في الشيئين ما ذكرنا علم تغايرهما وإن لم يخطر بباله صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر.

وبعد: فالتباين في سائر الصفات يدل على الغيرية فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك

يعني حيث أوضح أن المعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة عالمة حية كالقديم تعالى، وذلك معنى الإلهية إذ الإله القادر على أصول النعم الَّتِي لأجلها تحق له العبادة.

(**فصل: في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه**)

قوله: (**ليس أحدهما هو الآخر**).

يعني كالجوهرين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك.

فإذا قيل في الله تعالى: إنَّه الله والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الألفاظ لا يكون المسمى بها متغايراً، لأن معنى كل واحد منها ومسماه معنى الآخر ومسماه.

قوله: (**ولا بعضه**). يعني كأعضاء الإنسان مثلاً فإن يده ليست غيره لما كانت بعضاً منه.

قوله: (**ولا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر اتفاقا**).

يقال: أما على الجملة فمسلم فإنه لا كلام في استحالة خلو الجوهر عن الأكوان لكن لهم أن يقولوا: ما من كون معين إلاَّ ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان غيرين.

قوله: (**فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك**).

---

(١). في نسخة: يعتقد.

وبعد: فكل شيئين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فلا بد أن يكون أحدهما ليس هو الآخر أو بعضه، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه، إذا ثبت هذا كفانا في بطلان قولهم؛ لأن هذه المعاني إذا لم تكن هي الله ولا بعضه كانت غيره لا محالة، والقول بأنها ليست غيره محض المناقضة، وبعد: فقد قالوا: إن هذه المعاني خلافه،

يعني فهلا قالوا مثلاً: يصح أن يكون أحدهما قادراً دون الآخر، أو عالماً أو نحو ذلك لكن لهم أن يقولوا: إنَّما خصصنا صفة الوجود لأنها تثبت لكل ذات وتصح عليها وهي صفة متماثلة ولو قلنا: يصح أن يقدر أحدهما من دون الآخر[1] أو نحو ذلك لم يكن ذلك إلاَّ في حق بعض الذوات، وهو الذي تصح عليه القادرية، ولا يدخل فيه كل ذاتين لا يصح أن يقدرا، وكذلك غير القادرية من الصفات.

قوله: (**فقد عاد الأمر إلى ما قلناه**).

يقال: لهم أن يقلبوا ذلك عليكم فيقولوا: وما من شيئين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه إلاَّ ويصح وجود أحدهما من دون الآخر، وما ذكرته من النقض بمن يعتقد قدم الأجسام لا معنى له لأنَّه لم يعتقد أنَّه لا يجوز وجود شيء منها دون الآخر لأمر يرجع إليها بل لأنها قديمة، فلو صح وجود بعضها دون بعض لكان بعضها غير قديم، ثُمَّ إنَّه لا عبرة باعتقاد ذلك المعتقد، وأما نقضه بالكون والجسم فقد تقدم الإشكال عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن مراد المجبرة بهذه الحقيقة ألاَّ يلزم كون هذه المعاني أغياراً لله تعالى حتَّى تكون إما مخالفة له أو مماثلة، إذ المخالفة والمماثلة يترتبان على الغيرية، فإذا أتوا بهذه الحقيقة للغيرين فهي غير حاصلة في حقه تعالى وفي حق المعاني، فإنه لا يصح عندهم وجوده تعالى من دونها ولا وجودها من دونه، فإن كان مرادهم أنَّه لا يصح وجوده من دونها ولا وجودها من دونه للاشتراك في القدم لزمهم ما ذكره المصنف من أن من اعتقد قدم الأجسام وجب أن يعتقد ارتفاع التغاير بينها، إذ لا يصح وجود بعضها من دون بعض لذلك، وقد

---

(١) ـ في (ب): من دون الأخرى ونحو ذلك.



قالوا: ولا نقول إنها مخالفة له تعالى، وهذا خطل من القول؛ لأنه لا فرق في اللغة بين أن نقول هذا الشيء خلاف هذا، وبين أن نقول مخالفة له، واختلاف هذه العبارات لا تعريج عليه، وإذا ثبت أن هذه المعاني مخالفة لله تعالى كانت مغايرة له أولى وأحرى؛ لأنه إذا كان المثلان غيرين فللمختلفان أولى بذلك وبعد: فلا بد أن تكون هذه المعاني متغايرة في أنفسها كما هي كذلك في الشاهد.

أبطل حدهم هذا بأنهم إنَّما أتوا به لدفع الإلزام وهو أنَّها إذاكانت ذوات كانت أغياراً له وإذا كانت أغياراً له لزم مماثلتها له، إذ هي قديمة والقدم صفة ذاتية والاشتراك في الصفة الذاتية توجب التماثل.

قوله: **(وهذا خطل من القول)**. الخطل: المنطق الفاسد المضطرب.

قوله: **(كما هي كذلك في الشاهد)**.

يعني فيبطل ما يقولونه من أنه ليس بعضها غير البعض فإنها في الشاهد متغايرة، وإنَّما أنكروا تغايرها فيما بينها لأنَّه يلزمهم عليه مغايرتها للقديم، ولأنه يناقض حدهم للغيرين إذ لايجوز وجود بعضها من دون بعض عندهم.

فإن قيل: ألستم تقولون في صفاته تعالى: لا هي الله ولا هي غيره ولم يكن ذلك مناقضة منكم، فهلاَّ صح لهم أن يقولوا ذلك في المعاني ولا تكون تلك مناقضة منهم؟

قلنا: إن الصفات الَّتِي نثبتها له تعالى ليست بذوات ولا أشياء ولا معلومة والغيرية متفرعة على ذلك، فلهذا لم تكن الصفات هي الله تعالى لأنها مزايا لذاته ثابتة له تعلم ذاته تعالى عليها، ولا هي غيره إذ ليست بذوات ولا أشياء ولا معلومة، ولا بد في الأغيار من أن تكون ذواتاً ألا ترى أن حقيقة الغيرين كل معلومين إلى آخرها بخلاف المعاني فإنها ذوات وأشياء ومعلومة كما هي كذلك في الشاهد، وهم معترفون بذلك فلا بد من اتصافها بوصف المعلومات وهي الغيرية.

فصل/ في إبطال قولهم بأنها قائمة بذات الله تعالى

أما الكرامية فقد ذهبوا إلى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول، فقالوا: هي حالة في ذاته تعالى، وكذلك المعاني كالإرادة والكراهة المحدثة وكالكلام عندهم،

قالوا: لأنه لا فارق بين القديم والمحدث إلا القدم والحدوث، وهو لا يؤثر في المنع من القيام بالذات، وهو لازم للكلابية والأشعرية،

(فصل: في إبطال قولهم بأنها قائمة بذات الله تعالى)

قوله: **(إلى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول)**.

يعني المعقول في هذا الموضع فإن القيام وإن كانت له معان كثيرة معقولة فإنه لا يعقل منها ههنا إلاَّ الحلول، وإنَّما ذهبت الكرامية إلى ذلك بناء منهم على مذهبهم الفاسد وهو القول بأنه تعالى جسم، ولو ثبت لهم ذلك لكان ما ذكروه صحيحاً لكن سيتضح بطلانه إن شاء الله تعالى.

قوله: **(كالإرادة والكلام عندهم)**.

يقال: ألست قد ذكرت أن الكرامية يذهبون إلى أن كلامه تعالى الذي هو القرآن قديم ويجاب بأنه قد روى[1] عنهم بعض أصحابنا القول بأن جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون وألم وصوت وسائر المحدثات تحدث أمثالها أولاً في ذات القديم تعالى وتسمى حينئذ حوادث ثُمَّ تحدث منها هذه الأشياء في العالم وتسمى محدثات، فجعلوا القديم محلاً لكل حادث، فلعل مراد المصنف الإرادة والكلام على سبيل الإطلاق لا كلامه تعالى وإرادته.

قوله: **(وهذا لازم للكلابية والأشعرية)**.

فيه نظر لأنه لايلزمهم مع نفي التجسيم ولهم أن يفرقوا بين القديم والمحدث بأن المحدث متحيز فيصح حلول المعاني فيه وقيامها به بهذا المعنى، والقديم غير متحيز فلا يصح قيام

(١). صاحب شرح المقدمة عبدالله بن محمد النجري.



وأما الذين يمنعون من القيام بمعنى الحلول فيقل لهم القيام مشترك بين معان، قيام بمعنى الحلول وقيام بمعنى الانتصاب وقيام بمعنى الحفظ، نحو: ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [الرعد:٣٣]**، وقيام بمعنى الوجود نحو قولهم: السماوات قائمة بالله أي موجودة به، وقيام بمعنى التكفل والتحمل كما يقل: فلان قائم بأمر المساكين، وقيام بمعنى التعميد والحياطة كما يقل: فلان قائم بأمر الأيتام ولا يعقل من القيام غير ذلك، فأي هذه الأقسام تريدون ولا يشتبه الحال في شيء منها.**

المعاني به بمعنى الحلول لكنه يلزمهم من حيث أنه لا يتعقل ههنا من القيام إلاَّ الحلول.

قوله: (**قيام بمعنى الحلول**).

منه قولهم: الكون قائم بالجسم أي حال فيه.

قوله: (**وقيام بمعنى الانتصاب**). منه قولهم: زيد قائم، والجدار قائم أي منتصب.

قوله: (**ولا يعقل من القيام غير ذلك**).

قد قيل: إن من معاني القيام قيام بمعنى الظهور ومنه قولهم: قام الحق أي ظهر، وقيام بمعنى الإدامة ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [الأنفال:٣]، أي يديمونها. وقول بعضهم:

أقمنا لأهل العراق الضراب ... فحاموا قليلاً وولوا جميعاً

وقيام بمعنى الأداء كقولهم: قام فلان بوفاء ما يجب عليه من الدين أي أداه، وفي عد الإدامة من معاني القيام نظر، فإنها بمعنى الإقامة لا القيام.

قوله: (**ولا يشتبه الحال في شيء منها**).

الوجه في ذلك أنَّه تعالى ليس بمحل إذ ليس بمتحيز، ولا يصح في المعاني الانتصاب لأنَّه من توابع الجسمية وهي قديمة عندهم، ولا يحتاج في وجودها إلى غيرها إذا كانت قديمة، ولا يتصور في قيامها معنى الحفظ والتكفل والتحمل والحياطة والتعهد والأداء فيبطل ما

فصل/ في شبههم في إثبات المعاني

قالوا: العالم في اللغة مشتق من العلم وإذا صدق المشتق صدق المشتق منه.

قلنا: أول ما في هذا أنه توصل بالعبارات إلى المعاني، ومن أين أن أهل اللغة إذا قالوا: عالم كان قد حصل معنى هو العلم بل الواجب أن يعلم المعاني أولاً ثم يعبر عنها، والمعتمد في ثبوت ما لا يعلم ضرورة من الذوات هو فعله أو حكمه لا العبارات.

يوضحه أنه لا بد أن يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل مواضعة أهل اللغة وقبل اشتقاقاتهم.

قالوه من أنَّها قائمة بذاته تعالى على كل معنى من معاني القيام.

(**فصل: في شبههم في إثبات المعاني**)

قوله: (**قلنا: أول ما في هذا أنه توصل بالعبارات إلى المعاني**).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن الحدود عبارات موسومة للكشف عن معنى المحدود فكيف منعت من التوصل بالعبارات إلى المعاني؟

والجواب: أنَّه وإن كان كذلك فإنا لا نثبت بلفظ الحد معنى المحدود ولا نستدل به عليه، لكن إذا عرفنا معناه وضعنا له عبارة تكشف عن ذلك المعنى لمن جهله بخلاف ما ذكروه فإنهم قصدوا بالعبارة وتوصلوا بها إلى إثبات المعنى الذي يذهب إليه المتكلمون ولا يعقله الواضعون للعبارة.

قوله: (**يوضحه أنَّه لا بد أن يمكن الاستدلال على هذا المعنى قبل مواضعة أهل اللغة وقبل اشتقاقاتهم**).

يعني وإلاَّ كان في تلك الحال لا فرق بين وجوده وعدمه وانتفائه، ولا يجوز في ذات أن تكون هذه سبيلها، وإذا كان لا بد من إمكان معرفته قبل مواضعتهم فبأي شيء كنا نعرفه إذا لم يكن الطريق عندكم إلاَّ اشتقاق أهل اللغة إلاَّ أنَّه يقال: هذا عكس الدلالة والأدلة لا يجب فيها العكس، فليس يجب إذا كان هذا دليلاً على ثبوت العلم ألاَّ يدل إلاَّ هو، لكنه يقال: فما

وبعد: فلا نسلم كون العالم مشتقاً من العلم الذي يريدونه؛ لأن المعنى الذي يثبته المتكلمون غير معقول لأهل اللغة، فكيف يشتقون الاسم من شيء لا يعقلونه وإنما قولهم فلان عالم بكذا، وله علم بكذا، لفظان مترادفان بمعنى واحد، ولهذا يقولون: هل لك علم بكذا أي هل أنت عالم به.

وبعد: فَهَب أن العالم مشتق من العلم، فلم قلتم أنه إذا صدق المشتق صدق المشتق منه أوليس الوجود مشتقاً من الوجود، ولا يدل ذلك على أن الوجود معنىً، وبعد: فهب أنه لم يصدق المشتق منه، فليس يجب أن يثبت المشتق منه لمن اشتق له الاسم ، وما أنكرتم أن يشتق الاسم لمسمى من معنى قائم بغيره، أو ليس الرازق مشتق من الرزق والرزق إن ثبت معنى فهو قائم بغير الله، وكذلك المحسن وغيره من الأسماء التي اشتقت لله تعالى من معاني لا تقوم به. يزيده وضوحاً أنا قد اتفقنا على أن الله تعالى إذا أوجد كلاماً في شجر أو غيره /٨١٣/ فإنه يوصف بأنه متكلم بذلك الكلام وإن قام بغيره

ذلك الدليل الذي كان يدلكم قبل اشتقاقهم.

قوله: (**فلا نسلم كون العالم مشتقاً من العلم الذي يريدونه**).

يعني بل الإشتقاق من مجرد اللفظ الذي وضعه أهل اللغة وهو المصدر.

قوله: (**فلم قلتم إنه إذا صدق المشتق صدق المشتق منه**).

يعني فإنه لا يلزم صدق المشتق منه أي ثبوته معنى وذاتاً لها وجود وحصول في الخارج.

قوله: (**والرزق إن ثبت معنى**). يعني على قود قولكم في العلم.

قوله: (**يزيده وضوحاً أنا اتفقنا**)... إلى آخره.

فيه نظر فإنهم لا يوافقون فيما ذكره بل قد نص علماؤهم على أنه لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، ويقولون إذا وصفناه تعالى بأنه متكلم فإنما اشتققنا له ذلك من المعنى القائم به لا من الكلام الموجود في الحصى ونحوه.

قوله: (**وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود**).

وبعد: فهذا قياس الغائب على الشاهد وهو عندهم غير صحيح، وإن كان صحيحاً فهو لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً؛ لأنه من باب قياس التمثيل عندهم.

شبهة، قالوا: العالم في الشاهد من له العلم فكذلك في الغايب .

قلنا: وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود، فهلا كان الوجود معنى قائم بذات الباري تعالى كالعلم.

وبعد: فالعالم في الشاهد من له القلب والجسم والعلم المحدث وانحصار المعلومات وجواز الجهل فهلا كان كذلك في حقه تعالى؟

وبعد: فإن أرادوا طريقة التحديد لم يصح؛ لأن من لا يعلم العالم لم يعلم العلم أولى وأحرى، وأيضاً فهم يحدون العلم بأنه ما قام بالعالم أو ما يوجب كون الذات عالماً، وهذا محض الإحالة، وهو مناقضة لأن العلة تجب أن تكون غير المعلول،

هذه معارضة لهم تتضمن الزام كون الموجود معنى، وفيه نظر لأنهم يقولون: مسلم أن الموجود في الشاهد من له الوجود فكذلك في الغائب لكن الوجود صفة في الشاهد والغائب، وليس يلزم إذا كان العلم معنى أن يكون الوجود معنى، وبالجملة فالموجود في الشاهد من له الوجود وهو صفة وكذلك في الغائب، والعالم في الشاهد من له العلم وهو معنى فكذلك في الغائب.

قوله: (**وهذا محض الإحالة**).

يعني حيث حدوا العلم بما قام بالعالم والعالم بمن له العلم، فأحالوا بكل واحد من المجهولين وهما العلم والعالم إلى الآخر.

قوله: (**وهو مناقضة**). يعني يؤدي إلى المناقضة وهو أن تكون العلة هي المعلول مع أن العلة غير المعلول، وذلك لأن الشيء لا يحد حداً حقيقياً بغيره وإنَّما يحد بذتياته، فإذا حدوا العالم بالعلم اقتضى أن العلم من ذاتيات العالم وأنه ليس بغير للعالم مع أنَّه علة في كونه عالماً، ومن حق العلة أن تكون غيراً للمعلول.



ومتى كان العلم من حقيقته كونه عالماً لم يصح أن يكون علة في كونه عالماً؛ لأنه كيف يصح أن يكون علة في نفسه.

وبعد: فكان يجب في من علم العالم أن يعلم العلم جملةً وتفصيلاً، وقد ثبت أنه يعلم العالم من لا يعلم العلم كنفاة المعاني.

وبعد: فإنما يجب من الاشتراك في الصفة الاشتراك في المؤثر فيها إذا كان ذلك المؤثر حقيقة فيها كقولنا: أسود، فإن السواد حقيقة في هذا الوصف، وككونه مدركاً مع كونه حياً،

قوله: (**أن يعلم العلم جملة وتفصيلاً**).

يعني لأن من حق من علم المحدود أن يعلم الحد، فإذا كان العالم من له العلم لزم فيمن علم العالم أن يعلم العلم جملة بأن يعلمه ويعلم قيامه به، وتفصيلاً بأن يعلم أنه إنّما كان عالماً لقيام العلم به وأنه ذات لا صفة، وقد ألزم أصحابنا أبا علي قريباً من هذا لما ذهب إلى نفي الأحوال وجعل العلم بأن هذا عالم علماً بالعلم الحاصل له، لكن فيما ذكره المصنف نظر لأن العلم بالمحدود جملة لا يستلزم العلم بِالحَدِّ إذ هو علم بالمحدود تفصيلاً.

قوله: (**كقولنا: أسود**).

يعني فإن الوصف الذي هو قولنا: أسود لما كان السواد حقيقة فيه فإنك تقول في حقيقة الأسود: هو من حل فيه سواد لزم من اشتراك الجوهرين في كونهما أسودين اشتراكهما في ثبوت السواد لهما وحلوله فيهما، وفيه نظر لأنَّه ليس للأسود بكونه أسود صفة يؤثر فيها السواد، وقد ضربه مثلاً للصفة الَّتِي يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في المؤثر فيها، فكان الأولى أن يقتصر في المثال على كونه مدركاً فإن كونه حياً حقيقة فيها، فيجب من الاشتراك في المدركية الاشتراك في الحيية والحيية وإن لم تكن مؤثرة في المدركية حقيقة فهي مقتضية لها، والمقتضي يجري مجرى المؤثر، والمثال الأول ذكره قاضي القضاة على وجه التقريب، وذكر الفقيه قاسم هذا المثال الاخر وهو المدركية لما في مثال القاضي من عدم المطابقة ولكن يقال: ومن أين أن كونه حياً حقيقة في كونه مدركاً؟

أو كانت الصفة تدل على المؤثر كالحدوث يدل على المحدث.

وبعد: فالطريق إلى العلم في الشاهد إنما هو حصول الصفة مع الجواز، وهذه الطريق لم تحصل في حقه تعالى.

وحاصل ما ذكره قاضي القضاة أن الاشتراك في مجرد الصفة لا يقتضي الاشتراك في المؤثر فيها إلاَّ عند أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون المؤثر حقيقة في الصفة، ومثاله ما تقدم.

الثاني: أن تكون تلك الصفة مقتضاة عن المؤثر، ومثاله كون المدرك مدركاً مع كونه حياً، فالاشتراك في كونه مدركاً يوجب الاشتراك في كونه حياً، هذا ما ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]، وذكر الفقيه قاسم أن الثاني هو أن يكون مجرد الصفة يقتضي المؤثر فيها، ومثّله بالحدوث فإنه بمجرده يدل على المؤثر فيه وهو المحدث، ومراده بقوله يقتضي المؤثر فيها اقتضاء دلالة، هذا معنى ما ذكره.

الثالث[1]: أن يكون ما دل على الصفة دل على المؤثر فيها، وهذا الثالث عسير المثال ولا يمكن تمثيله. قال الفقيه قاسم: إلاَّ أن يجعل مثاله الأسود والسواد، وفيه ما تقدم من أنَّه على وجه التقريب، فإذا لم يكن أحد هذه الوجوه حاصلاً لم يلزم من الاشتراك في الصفة الاشتراك في المؤثر فيها كالوجود في حقه تعالى وفي حقنا فإنه موجود لذاته ونحن موجودون بالفاعل، وكالمنافاة بين الألوان فإنها تثبت لوجوه مختلفة مع اتحاد الحكم، ولو كانت الصفة الثابتة لنا لمؤثر إذا ثبتت له تعالى كان المؤثر فيها ما أثر في صفتنا لزم أن يكون وجوده تعالى بالفاعل كوجودنا.

قوله: (**أو كانت الصفة تدل على المؤثر كالحدوث**).

يعني تدل بمجردها من دون نظر إلى كيفيتها، فإن الحدوث يدل على المحدث الذي أثر فيه بمجرده.

---

(١)ـ في (ب): والثالث.



واعترض الباقلاني بأنه لو كان المقتضى للعلم هو الجواز لوجب أن يكون في الجاهل علم بما جهل؛ لأنه في حال جهله يجوز أن يعلم.

والجواب: أن هذا الكلام ظاهر الخطل والتهافت؛ لأنا لم نقل الدليل هو الجواز فقط، بل قلنا حصول كونه عالماً مع الجواز، والجاهل ليس بعالم بما جهله، فضلاً عن أن يكون عالماً له مع الجواز.

قال: ويلزم المعتزلة أن يكون الباقي باقياً ببقاء لأنه بقي مع الجواز.

قالت له المعتزلة: إن الصفة إذا حصلت مع الجواز فإنما يجب أن نعلله بأمر، فإما أن يكون ذلك الأمر هو المعنى فإنما يعلم بطريق السَّبر، ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه في ذاته، فلا يلزم ثبوت معنى.

شبهة: قالوا: قول أهل اللغة عالم إثبات، فإما أن يكون إثباتاً لذاته وهو باطل وإلا كان قولهم ليس بعالم نفياً لذاته /١١٤/ وإما أن يكون إثباتاً لذاته على حال، وهو باطل، وإلا لزم في من يقول ليس بعالم أن يكون باقياً لذاته وللحال، وإما أن يكون إثباتاً للعلم وهو المطلوب.

والجواب: أتريدون أنه إثبات للعلم فقط أو إثبات للذات على العلم والأول باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن قولنا: عالم وصف للعالم لا للعلم، ولولا ذلك لكان العالم هو العلم والقادر هو القدرة، وإذا كان إثباتاً لذاته على علم فما ألزمتمونا في كونه إثباتاً لذاته على حال فهو لازم لكم في كونه إثباتاً لذاته على علم فجوابكم جوابنا.

ثم يقال لهم: ولا يلزم إذا كان قولنا عالم إثبات للذات على حال أن يكون قولنا ليس بعالم نفياً للذات وللحال، بل إنما يكون نفياً للحال فقط.

قوله: (ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه).

يعني من صفته المقتضاة فإن صحة بقائه من أحكامها، وفيه نظر لأن الباقلاني ألزم تعليل البقاء لا تعليل صحته فرد الكلام إلى الصحة غير مطابق، فالأولى أن يقال للباقلاني في الجواب: لا نسلم أن الباقي نفي مع جواز ألا يبقى بل مع وجوب أن يبقى فإن الباقيات لا يجوز ألاَّ تبقى وإن جاز أن يطرأ عليها ضد فينفيها في الوقت الثاني.

ثم يقال لهم: هذا اعتماد على مجرد عبارة أهل اللغة وهب أن قولهم عالم إثبات للعلم، فهل علموا ما أثبتوه بالضرورة، فكان يجب أن نشاركهم أو بالدلالة، فما هي تلك الدلالة؟ وقريب من هذه الشبهة قولهم: علمنا بكونه تعالى عالماً إما أن يتعلق بذاته أو بها على حال. أو بمعنى غيرها إلا أن في هذا إقراراً بكون هذه المعاني أغياراً لله.

شبهة: قالوا: يصح الأمر بأن يعلم والأمر إنما يتعلق بإحداث شيء، وذلك ليس إلا المعنى؛ لأن الصفة ليست مما يوصف بالحدوث، وإذا لم يتعلق الأمر إلا بالمعنى فكذلك الخبر في قولنا زيد عالم والله عالم.

والجواب: أما أبو عبد الله فجعله أمراً بأن نجعل أنفسنا على صفة العالمين، ولكن لما لم يتم ذلك إلا بالعلم كان الأمر بالصفة أمراً به.

قوله: **(وقريب من هذه الشبهة)**... إلى آخره.

تحرير هذه الشبهة الَّتِي أشار إليها أن يقال: إن علمنا بكونه تعالى عالماً إما أن يكون علماً بذاته فيلزم فيمن لم يعلمه عالماً ألا يعلم ذاته، أو علماً بذاته على حال فيلزم فيمن لم يعلمه عالماً ألا يعلم ذاته ولا الحال، أو فيمن علم أنه ليس بعالم تقديراً أن يعلم ألا ذات ولا حال، أو علماً بالعلم وهو المطلوب، وإنَّما كانت هذه الشبهة قريبة من الأولى لأنَّه لا فرق بينهما إلاَّ من حيث أن هذه مصورة في العلم بكونه عالماً وتلك في الخبر عنه وهو قول أهل اللغة فلان عالم.

ويجاب عن هذه أيضاً: بأنه ليس يلزم إذا كان علمنا بأنه عالم علماً بذاته على حال أن يكون عدم علمنا بكونه عالماً عدم علم بذاته وبالحال بل عدم علم بثبوت الحال للذات.

قوله: **(والجواب: أما أبو عبدالله)**... إلى آخره.

اعلم أن أبا عبدالله بنى جوابه على مذهب له لا يوافقه فيه سائر الشيوخ فلهذا أجابوا بغير جوابه، وذلك أنهم جميعاً متفقون على أن الأمر لا يصح إلاَّ مع إرادة المأمور به فإذا أمرنا زيداً بأن يعلم فلا بد من إرادتنا لما أمرناه به، ومذهب الشيوخ غير أبي عبدالله أن الإرادة لا تتعلق



قال: وقولهم لا يتعلق الأمر إلا بالأحداث غير مسلم، بل يكفي في ذلك أن يتعلق بما يتجدد؛ لأنه إنما حسن تعلق الأمر بما يحدث؛ لأن الحدوث يتعلق بنا، فكذلك يحسن في كل صفة تتعلق بنا وإن كانت بواسطة معنى، وإذا كان كذلك كان الخبر أيضاً يتعلق بهذه الصفة، فحيث لا يثبت إلاّ لمعنى يتعلق الخبر به أيضاً وحيث يثبت من دون معنى يتعلق الخبر بها فقط.

وأما سائر الشيوخ فيقولون: مسلم أن الأمر إنما يتعلق بإحداث شيء وهو العلم دون الصفة، لكن لِمَ زعمتم أن الخبر كذلك في قولنا الله عالم، أوَلَيس الخبر يصح تعلقه بما هو ثابت مستقر سَواء كان ذاتاً أو صفة، وتتعلق بالإحداث وبغيره وبالموجود والمعدوم، والثابت والمنتفي والقديم والمحدث.

وبعد: فيجب أن يعلم أولاً أن العالم عالم بعلم حتى يحسن منا الأمر بذلك المعنى، وإذا تقدم العلم بالمعنى على حسن الأمر بطل الاستدلال عليه بحسن الأمر.

ويقال لهم: كيف تقولون إن الأمر لا يحسن إلا بإحداث شيء، وعندكم أن القدرة المحدثة إنما تتعلق بالاكتساب لا بالأحداث، فهلا كان الأمر بأن /١١٥/ يعلم أمراً باكتساب الحال أو باكتساب الذات على حل.

فإن قالوا: كيف يتعلق بنا ذات الجسم.

قلنا: بأن تكسبوها ويحدثها الله كما في سائر الأفعال.

إلاّ بالإحداث دون ما يتجدد من الصفات فالإرادة لا تتعلق به فلو جعلوا الأمر أمراً بتجديد الصفة كما ذكره الشيخ أبو عبدالله لزمهم أن يكون تجديد الصفة هو المراد والإرادة عندهم لا تتعلق بذلك، فلهذا عدلوا عن جواب أبي عبدالله إلى الجواب الآخر، وكان من مذهب أبي عبدالله أن الإرادة تتعلق بما يتجدد من الصفات كما تتعلق بالإحداث، وإذا كان تجديد الصفات مما يتعلق بالإرادة ويصح تعلقها به صح أن يؤمر به ويكون الأمر به أمرا لإرادة المأمور به وهو تجديد الصفة، وجواب سائر المشائخ يصلح أن يكون جواباً له وجواب أبي عبدالله لا يكون جواباً إلاّ عنه إذ لا يتأتى إلاّ على مذهبه.

قوله: **(كما في سائر الأفعال)**.

شبهة: قالوا: العللية تقتضي العلم في الشاهد بمجردها، فكذلك في الغائب.

الجواب: أن الصفة إذا حصلت مع الوجوب ولم تكن متجددة لم تحتج إلى أمر تعلل به، فضلاً عن أن يكون ذلك الأمر معنى.

وبعد: فإما أن يقتضيه اقتضاء إيجاب أو اقتضاء دلالة، والأول باطل اتفاقاً؛ لأن العلم لو ثبت لكان هو الموجب للعللية لا العكس، والثاني باطل؛ لأنه إنما يتم لهم دلالتها بمجردها إذا أبطلوا كون الدال حصولها مع الجواب كما تقدم.

شبهة: قالوا: لو كان عللاً لذاته لكان كل عالم كذلك كما أن الجوهر لما كان جوهراً لذاته كان كل جوهر كذلك.

والجواب: يقال لهم: إذا كان تعالى موجوداً لذاته وجب مثله في كل موجود، وجوابهم جوابنا. والتحقيق أنه إنما يجب المشاركة في صفات الذات وتوابعها إذا وقعت المشاركة في الذات وذوات الجوهر متماثلة بخلاف ذوات العللين.

يعني على مذهبهم فإن عندهم أن جميع الأفعال المتعلقة بنا لا نقدر على إحداثها ولا هو بمتعلق بنا مع قدرتنا على الاكتساب وتعلقه بنا، ولكنهم لا يقولون بصحة الاكتساب إلاَّ حال الحدوث، ولا يحكمون بقدرتنا على اكتساب الذات إلاَّ في تلك الحال، فكيف يأتي على مذهبهم أن يصح منا اكتساب[1] لذات على حال حتَّى نؤمر بالعلم بها مع أنَّها في تلك الحال باقية غير حادثة.

قوله: **(ولم تكن متجددة)**. يحترز به عن المقتضاة من صفات المحدثات كالتحيز فإنها وإن كانت صفة حاصلة مع الوجوب إذ هي مقتضاة فهي محتاجة إلى التعليل لما كانت متجددة بعد أن لم تكن، إذ لو لم تثبت لأمر لم تكن بالثبوت أولى من عدمه بل كان يلزم أن تثبت في الأزل كالذاتية لعدم التوقف على مؤثر وشرط في تأثيره متجدد، وفيما ذكره نظر فإن صفات الباري تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركاً حصلت مع الوجوب من غير تجدد واحتاجت إلى أمر تعلل به على مذهبه ومذهب سائر البهاشمة.

---

(١) ـ في (ب): اكتساب الذوات.



شبهة: قالوا: العلم علة لهذه الصفة في الشاهد، فلو حصلت الصفة من دون علم لقدح ذلك في كونه علة كما أنها لما حصلت من دون الشهوة مثلاً دل ذلك على أن الشهوة ليست علة فيها.

والجواب: أن هذا مبني على أن الصفة معللة في كل موضع، وأنها إذا عللت في موضع بعلة عللت بها في كل موضع، ونحن لا نسلم واحداً من الطرفين فنقول: إنما تعلل الصفة بأمر منفصل إذا حصلت مع الجواز وتجددت بعد إن لم تكن وعالمية الباري تعالى لم تحصل كذلك فلا تعلل بأمر منفصل، وعن هذا تهرب وهو محل النزاع.

قوله: (**وتوابعها**). أراد بتوابعها الصفات والأحكام المقتضاة عنها.

قوله في حكاية شبهتهم: (**العلم علة لهذه الصفة**).

يعنون العالمية، وقولهم: كما أنَّها لما حصلت يعنون أيضاً العالمية، وقولهم: دل ذلك على أن الشهوة ليست علة فيها يعنون فلو حصلت في موضع من دون العلم دل ذلك أيضا على أنه ليس بعلة فيها أصلاً.

قوله: (**إنما تعلل الصفة بأمر منفصل إذا حصلت مع الجواز أو تجددت بعد أن لم تكن**).

فيه سؤال وهو أن يقال: ما تريد بقولك: بأمر منفصل، هل تريد من فاعل أو علة؟ فليس تجدد الصفة بعد أن لم تكن يقتضي تعليلها بفاعل أو علة مالم يكن تجددها مع الجواز، أو تريد من فاعل أو علة أو مقتضى؟ فذلك غير مستقيم من وجهين، أحدهما: أن المقتضي ليس بأمر منفصل عن الذات المستحقة للصفة بل هو أمر ثابت لها، وثانيهما: أنا نريك ما يعلل بالمقتضي- وإن لم يكن متجدداً ولا جائزاً وهو صفات الباري تعالى المقتضاة غير المدركية، فكان الأولى أن يحذف قوله: بأمر منفصل؛ لأنه يريد نفي أن تعلل كل صفة على الجملة سواء كان بأمر منفصل أو بأمر غير منفصل، أو يقتصر على قوله: إلاَّ إذا حصلت مع الجواز.

قوله: (**لأن العكس لا يجب عندنا في العلل**).

الذي يقوله أصحابنا في العلل الموجبة: إنَّه يجب فيها الطرد، وهو أنَّه متى حصلت العلة



ثم إن سلمنا أنها تعلل فلا نسلم أنها تعلل في كل موضع بالعلم؛ لأن العكس لا يجب عندنا في العلل، وما أنكرتم أن تحصل الصفة بعلة غير العلم، ومتى حصل العلم كان علة أيضاً كما أن فساد الصلاة قد تحصل مع زوال الحدث ولا يدل ذلك على أن الحدث ليس بعلة إذا وجد وكذلك انتفاء السواد قد يكون بالبياض تارة وبالحمرة أخرى وإن لم تكن عللاً حقيقة.

حصل المعلول، فإذا حصل العلم مثلاً حصلت العالمية، إذ لا يجوز وجود العلة غير موجبة، ولا يوجبون العكس وهو أنَّه متى حصل المعلول على الجملة لا المعلول المعين حصلت العلة إلاَّ إذا حصل المعلول على الوجه الذي لأجله يجب صدوره عن العلة وهو حصوله مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد، فإنه يجب فيه العكس، فإذا حصلت العالمية مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد وجب فيها وفي العلم الطرد والعكس، فأمَّا حيث يحصل مجرد الصفة من دون حصولها على هذه الكيفية فالطرد والعكس فيها غير واجبين، وإذا شئتَ قلت في جواب الشبهة: مسلم حصول الطرد والعكس في العالمية والعلم لكن بشرط حصول العالمية على الكيفية الَّتِي تستدعي إيجاب العلم لها.

واعلم أنَّه لا خلاف في وجوب الطرد والعكس في الحدود، وفي أنَّه لا يجب العكس في الأدلة، فإنه قد يدل على الشيء الواحد دليلان وأكثر، وكذلك العلل الكاشفة لأنها من الأدلة.

قوله: (**وإن لم تكن عللاً حقيقية**).

أما ما قيل به من فساد الصلاة فالأمر في أن الحدث غير علة فيه واضح إذ لم يحصل فيه حقيقة العلة ولكن شابه العلة من حيث أن فساد الصلاة يقع عنده بكل حال كما أن المعلول يقع عند العلة بكل حال، وكذلك انتفاء السواد بالبياض لأنَّه لا ذات هاهنا توجب صفة، وقد جعل أصحابنا طرو البياض شرطاً في انتفاء السواد لا علة، لأنَّه لو كان علة للزم ألا يوجد إلاَّ موجباً لانتفاء السواد ومعلوم أنَّه إذا لم يصادف في محله سواداً فلا نفي فجعلوه

وأما ما ذكروه في الشهوة، فإنما لم تكن في العللية لا لأنها وجدت من دونها بل لأن الشهوة ليست بصفة العلم وإنما يوجب العللية في الشاهد ما كان بصفة العلم.

فإن قالوا: كيف لا يجب عكس العلل ونحن نعلم أن المتحركية توجد بوجود الحركة وتزول بزوالها، ولا يجوز أن تخلفها علة أخرى.

قلنا: إنما وجب ذلك في الحركة لأن المتحركية لا تعقل إلا في متحيز ٨١٦/ وكان الدليل على ثبوت الحركة شاملاً لكل متحيز، ومنع الدليل من صحة أن يكون الجسم متحركاً لذاته أو لغير الحركة.

وبعد: فوجود الصفة من دون العلم إنما تدل على أنه ليس بعلة فيها في ذلك الموضع فقط، فمن أين أنه ليس بعلة فيها في غيره، وبعد: فوجود الباري تعالى لا يتعلق بالفاعل في الشاهد.

وبعد: ففي المقدور علوم كثيرة، فهلا دل فقد بعضها على أنه ليس بعلة إذا حصل وخلافه معلوم.

شرطاً، وفرقوا بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو أن الشروط لا توجب ما هو مشروط بها ووجود البياض موجب لانتفاء السواد.

إذا عرفت هذا فيقال له: إذا لم تكن عللاً حقيقية فالقياس عليها لا يتأتى ولا يكون حجة على الخصم.

قوله: (**وكان الدليل على ثبوت الحركة شاملاً لكل متحيز**).

يعني فإن كل متحيز حصل متحركاً مع جواز ألا يحصل بخلاف العالمية فإنها لم تحصل في كل عالم على الوجه الذي لأجله يدل على العلم.

قوله: (**ومنع الدليل**)... إلى آخره.

يعني ولم يمنع من صحة أن يكون العالم عالماً لذاته أو لغير العلم.

قوله: (**وبعد ففي المقدور علوم كثيرة**)... إلى آخره.

يعني في مقدور الواحد منا علوم كثيرة بالمعلوم الواحد، ثُمَّ قد يوجد بعضها فيوجب كونه

شبهة: قالوا: لو كان عالماً لذاته لكان بصفة العلم لأن العلم إنما تبين عما ليس بعلم بإيجابه الصفة.

والجواب: لم نرد بقولنا: لذاته طريقة التعليل ولو أردناه لما لزمنا ما ذكروه؛ لأن اشتراك الشيئين في الإيجاب لا يقتضي التماثل إلا إذا أوجبنا على حد واحد، وهو غير حاصل هنا؛ لأن ذاته تعالى لو أوجبت الصفة لأوجبتها لنفسها، والعلم يوجبها لغيره، فاختلف الإيجابان.

وبعد: فإنما يقتضي الإيجاب التماثل في حق الذوات التي تكون أخص أحكامها الإيجاب، والباري تعالى يخالف مخالفه بأمر أخص من الإيجاب.

عالماً بذلك المعلوم، ولا يقف كونه عالماً به على العلوم الَّتِي لم يوجدها ولو أوجدها لأوجبت كونه عالماً به، ولم يقتض علمه بذلك المعلوم من دونها أنَّها إذا وجدت لم تكن علة في عالميته به وأنها لا توجب كونه عالماً به، هذا أقرب ما يحمل عليه كلامه.

قوله: (**لم نرد بقولنا: لذاته طريقة التعليل**).

اعلم أن مراد أصحابنا بقولهم في صفاته تعالى أنَّه يستحقها لذاته أن ذاته كافية في ثبوت هذه الصفات له، وأنه لا يحتاج في حصولها له إلى فاعل أو علة، ولهذا فإن بعض علمائنا تجنب هذه العبارة لئلا يوهم التعليل فكان يقول: هو تعالى قادر الذات، عالم الذات حي الذات [لأن] من جعل هذه الصفات مقتضاة عن صفة ذاتية له تعالى لا بد له أن يجعل ذاته تعالى المؤثرة في ثبوتها، لأن من أصول أصحابنا أن المؤثر في المقتضى- هو الذات الَّتِي ثبت لها المقتضي- ويجعلون الصفة الَّتِي هي المقتضي تجري مجرى المؤثر.

قوله: (**فإنما يقتضي الإيجاب التماثل**). اعلم أن الإيجاب حكم وهو لا يقتضيه التماثل وإنَّما تقتضيه الصفة الذاتية الَّتِي هو مقتضى عما هو مقتضى عنها، ولكن إراداته إنَّما تكشف عن التماثل إذا كان أخص أحكام الذاتين المتماثلتين، فإذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين فيعرف بذلك تماثلهما.

قوله: (**والباري تعالى يخالف مخالفه بأمر أخص من الإيجاب**).



وبعد: فلو كان الاشتراك في الإيجاب يقتضي التماثل لكان علمه تعالى مثلاً لعلومنا بل هذا ألزم لهم لإيجاد الإيجاب.

فإن قالوا: إنا أردنا في أول الشبهة أن يكون تعالى بصفة العلم في كونه علماً لا في المماثلة وهذا حاصل في علمه وعلومنا.

قلنا: إذاً لا يلزمنا ذلك؛ لأن العلم يكون علماً لوقوعه على وجه، لا لإيجابه الصفة.

وقولهم في الشبهة: إن العلم إنما تبين عما ليس بعلم بإيجابه الصفة غير مسلم، بل باقتضائه لسكون النفس.

شبهة: قالوا: مخالفة القدرة للعلم ليس بأكثر من مخالفته تعالى للعلم، فكما لا توجب القدرة العالمية فكذلك لا توجبها ذاته.

والجواب: ما قلمنا ذكره في الشهوة، ومن أن المراد ليس طريقه التعليل

يعني فلا يلزم من مشاركته تعالى للعلم في الإيجاب أن يماثله لأنَّه يخالف العلم وغيره من الذوات بأمر لم يشاركه العلم، وسائر الذوات فيه ذلك الأمر أخص من الإيجاب وهو الصفة الأخص.

قوله: (**بل هذا ألزم لهم لإيجاد الإيجاب**).

يعني إيجاب العلمين فإن علمه تعالى يوجب لغيره كما أن علمنا كذلك يوجب لغيره.

قوله: (**إن العلم إنَّما تبين عما ليس بعلم بإيجابه الصفة غير مسلم**).

يعني لأن التقليد إذا تعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن كان موجباً لمثل الصفة الَّتِي يوجبها العلم وكان يجب أن يكون علماً، فعلمنا أنه إنَّما تبين باقتضائه لسكون النفس، لكنهم يقولون فعندكم أنه تعالى يحصل على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس لذاته.

قوله: (**والجواب ما قلمنا ذكره في الشهوة**).

يعني وهو أن نقول: إن القدرة إنَّما لم توجب العالمية في الشاهد لأنَّه لا يوجبها فيه إلاَّ ما كان بصفة العلم، والقدرة ليست كذلك لا من حيث أنَّها مخالفة للعلم.

ومن المعارضة بالوجود، ونعارضهم أيضاً فنقول: ليست مخالفة القدرة لعلومنا بأكثر من مخالفة علمه لعلومنا، فكما لا توجب القدرة العالمية لا يوجبها علم مخالف لعلومنا، وجوابهم جوابنا.

شبهة، قالوا: دلالة العقل المحكم في الشاهد إما أن يكون دلالة على ذاته وهو باطل بالاتفاق أو على حال لذاته، وتكون تلك الحال دالة على العلم، وهو باطل؛ لأنه ليس بأولى من عكسه، وهو أن يدل على العلم والعلم يدل على الحال وهو المطلوب.

قوله: **(ومن أن المراد ليس طريقة التعليل)**.

يعني وإذا كان المراد ليس طريقة التعليل فنحن نسلم لكم أن ذاته لا توجب العالمية كما أن القدرة لا توجبها، فإنا وإن قلنا: هو عالم لذاته فليس المراد إلاَّ أنه لا يحتاج في ثبوت الصفة له إلى غيرها.

قوله: **(ومن المعارضة بالوجود)**.

اعلم أن المعارضة بالوجود تأتي على وجهين، أحدهما: على ما بنوا عليه شبههم من قياس الغائب على الشاهد فنقول: أليس الواحد منا موجوداً بالفاعل ولم يلزم ذلك في حقه تعالى، فهلا كان الواحد منا عالماً بعلم ولا يصح أن يؤثر في عالميته غير العلم، ولا يلزم ذلك في حقه تعالى. وثانيهما: على صفة شبهتهم هذه وهو أن يقال: إن مخالفة ذاتنا للفاعل ليس بأكثر من مخالفة ذاته تعالى للفاعل، فكما لا توجب ذواتنا وجودنا كذلك لا توجب ذاته وجوده، ولا خلاف في أنَّه تعالى مستغن في وجوده عن الفاعل.

واعلم أن جميع معارضينا لهم في هذا الباب بالوجود إنَّما يتأتى مع جعل الوجود صفة زائدة على الذات، والأشاعرة لا يقولون بذلك في حقه تعالى بل يقولون إن وجوده نفس ذاته.

قوله: **(بأكثر من مخالفة علمه تعالى لعلومنا)**.

يعني على مذهبهم فإنهم يجعلون علمه تعالى مخالفاً لعلومنا من كل وجه، إذ لو ماثلوا بين علمه تعالى وعلومنا لزمهم أن تكون علومنا قديمة مثله أو يكون محدثاً مثلها، ولزمهم ألا



والجواب: بل ما ذكرناه أولى من العكس؛ لأن صحة الإحكام صدر عن الجملة، فلا يصح أن يدل على العلم؛ لأنه يختص ببعض الجملة، ويجب أن يدل على أمر راجع إلى الجملة، وهو الصفة، ثم يستدل بحصول الصفة مع الجواز على ثبوت العلم. ثم يقال لهم: إذا لم يكن للشاهد فعل فكيف يصح الاستدلال بالإحكام من جهته على أن له علماً، ثم يقاس الغائب عليه، هذا ما لا يتأتى لكم.

شبهة : قالوا: لو كان قادراً عالماً لذاته لكان الذي به قَدَر هو الذي به عَلِم، وفي ذلك كونه قادراً على ذاته كما أنه عالم بذاته.

والجواب: ليس يلزم إذا كان المقتضى لصفتين واحداً أن يكون حكمهما واحداً. يوضحه: أن التحيز يقتضي أحكاماً كثيرة كاحتماله للعرض، وصحة إدراكه بحاستين، وشغله للجهة، ومعلوم كون هذه الأحكام مختلفة، وتحقيقه أنه إنما يكون قادراً لذاته على ما يصح كونه مقدوراً، ويعلم لذاته ما يصح كونه معلوماً، وذاته يصح كونها معلومة ولا يصح كونها مقدورة.

يتعلق علمه تعالى على التفصيل إلاَّ بمعلوم واحد، فأما أصحابنا فلو أنهم أثبتوه تعالى عالماً بعلم وجعلوا له علوماً كثيرة بحسب المعلومات لم يكن لهم بد من جعل بعض علومه تعالى مثلاً لعلومنا إذا تعلقت بمتعلقاتها على أخص ما يمكن، لأنهم يجعلون ذلك هو الوجه في تماثل المتعلقين لأن صحة الأحكام حكم صدر عن الجملة يعني في الشاهد.

ثُمَّ يقال: إذا كانت دلالة صحة الإحكام في الشاهد على الصفة فكذلك في الغائب، وأما العلم فالذي دلنا عليه في الشاهد حصول الصفة مع الجواز ولم يحصل هذا الدليل على الوجه الذي يدل عليه على العلم في حقه تعالى.

قوله: **(أن يكون حكمهما واحداً)**.

يعني فليس يجب أن يكون حكم كونه قادراً وحكم كونه عالماً وهما التعلقان واحداً، ومعنى وحدتها أن يثبتا تعلقين على سواء في حق كل متعلق، فلا تتعلق هذه الصفة إلاَّ بما تتعلق به الأخرى بل يجوز افتراقها في ذلك، وإن كان المقتضي لها صفة واحدة كأحكام

شبهة: قالوا: يستحيل حصول العللية من دون ما يصححها، وهي الحييه، فكذلك يستحيل حصولها من دون ما يوجبها وهو العلم؛ لأن الموجب أقوى من المصحح.

والجواب: أن كونه حياً يصحح العللية شاهداً وغائباً، وأن العلم لا يوجبها شاهداً وغائباً.

وقولهم: أن الموجب أقوى من المصحح لا نسلمه؛ لأن المصحح يوجب صحة الحكم ويلزمه صحة الحكم، كما أن الموجب يوجب الحكم ويلزمه الحكم فهما سواء، وإن سلمنا أن الموجب أقوى فذلك لا يقتضي تساويهما في محل النزاع، والعبرة في ذلك بالأدلة.

التحيز من شغله للجهة واحتماله للأعراض وصحة إدراكه بحاستين، فإن شغله للجهة تعلق بالجوهر الآخر، واحتماله للأعراض تعلق بها فإذا جاز أن تقتضي ـ الصفة الواحدة أحكاماً وتعلقات مختلفة فبالأولى أن يجوز اقتضاء صفتين لتعلقين مختلفين غير متحدي المتعلق[1] وإن كان مقتضيهما واحداً.

قوله: (**والعلم لا يوجبها شاهداً وغائبا**).

يقال: هذا جواب واحتجاج بنفس المذهب والخصم لا يسلمه، فإنه يجعل حال الحيية والعلم في الإيجاب والتصحيح في الغائب على حد ما يجعلها كذلك في الشاهد، فكيف يصح الفرق بنفس المذهب.

قوله: (**لأن المصحح يوجب صحة الحكم ويلزمه صحة الحكم**).

يعني المصحح للحكم بالمعنى الأعم سواء كان صفة بالمعنى الأخص، أو حكماً بالمعنى الأخص مثل الحيية فإنها توجب صحة القادرية ويلزمها صحة القادرية وتوجب صحة سكون النفس ويلزمها صحته.

قوله: (**وإن سلمنا أن الموجب أقوى**).

اعلم أنَّه لا بد من التسليم فإن المصحح كالحيية لا توجب صحة الحكم ويلزمه صحته إلاَّ

---

(١) ـ في (ب): غير متحدي التعلق.

وبعد: فنحن نقول يستحيل حصول العللية من دون ما يوجبها لكن الموجب لها في حقه تعالى يخالف الموجب لها في حقنا وهو ذاته تعالى كما أن المصحح قد يختلف اتفاقاً، يزيده تأكيداً، أن المصحح لقيام المعاني بنا هو التحيز، وفي حق الباري تعالى عندهم هو الذات.

شبهة: قالوا: علمنا بكونه تعالى قادراً يخالف علمنا بكونه عالماً، فلا بد أن يكون متعلق هذين العلمين مختلفاً، وليس إلا العلم والقدرة؛ لأن الذات واحدة.

مع حصول ما يقف في تصحيحه عليه، فإن الحيية لا تصحح القادرية والعالمية والمريدية ونحو ذلك إلاَّ مع حصول بنى زائدة، والموجب للأحكام والصفات إذا كان علة كالعلم لم يقف في إيجابه للحكم على شرط وإن كان في الموجبات ما يقف في إيجابه على شرط كالمقتضيات.

قوله: (**وهو ذاته تعالى**).

إنَّما جعلها موجبة وصرح بذلك هاهنا لما تقدم من أن مَنْ جعل الصفات مقتضاة يجعل التأثير فيها لذاته تعالى المختصة بالمقتضي، فالصفة الَّتِي هي المقتضى-إنَّما تجري مجرى المؤثر لأنها لا تستقل بالمعلومية ولا يصح إيجابها مع عدم الذات.

قوله: (**كما أن المصحح قد يختلف اتفاقاً**).

قد أورد مثال اختلافه على مذهبهم، وأما مثال اختلافه على مذهبنا فكما نقوله في مصحح القادرية والعالمية فإن هاتين الصفتين لا يصححها في الشاهد إلاَّ الحيية ولا يصحان إلاَّ على من كان حياً وفي حقه تعالى يصححها مقتضيهما وهو الصفة الأخص، فإن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة، فلو قدرنا انفراد الحيية في حقه تعالى عن القادرية والعالمية لصحتا من دونها ووجبتا لكن الحيية لما كانت مقتضاة عن مقتضيهما لم يجز الانفكاك، وقد صرح الشيخ الحسن بهذا في الكيفية ولهذا جعل الشرط في القادرية والعالمية ما مر ولم يجعل الحيية شرطاً لهما لهذا الوجه، وفيه نظر فإنه يقتضي بطلان دلالة صحة أن يقدر تعالى ويعلم على كونه حياً.

والجواب: إنما اختلفا لأن كل واحد منهما تعلق بالذات على حال في حكم المخالفة للأخرى، ثم يقل لهم: هذا إقرار بأن المعاني القديمة متغايرة؛ لأن المخالفة أبلغ من المغايرة.

وبعد: فقد قل الرازي في كتاب الأربعين مستدلاً على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات: إنه تعالى حي، ومن كان حياً صح أن يعلمها أجمع، قل: والموجب لعالميته هو ذاته ونسبة الذات إلى الكل على السوية، فانظر كيف رجع إلى قول المعتزلة عند ضيق الخناق، وهو ممن يثبت المعاني، فهلا قل بأنه عالم لذاته وترك معانيه هذا

شبهة سمعية: قالوا: قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء:١٦٦] ﴿وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فاطر:١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ [البقرة:٢٥٥].

والجواب: أن العلم بصحة السمع يقف على العلم بأنه عالم لذاته؛ لأنه إذا كان عالماً بعلم، انحصرت معلوماته فلا يكون عالماً بكل القبائح،

قوله: **(والجواب أنهما إنَّما اختلفا)**... إلى آخره.

يعني علمنا بكونه قادراً وعلمنا بكونه عالماً، وقد تقدم اختلاف الشيوخ في وجه اختلاف هذين العلمين فلا وجه لإعادته.

قوله: **(لأن المخالفة أبلغ من المغايرة)**.

إنَّما كانت أبلغ لأن المغايرة تثبت بين المثلين والمخالفة لا تثبت بينهما، ولأنها فرع على المغايرة والمغايرة لا تتفرع عليها، فلا تثبت المخالفة إلاَّ مع المغايرة بشرط زائد وهو ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل.

قوله: **(فلا يكون عالماً بكل القبائح)**.

يعني وإذا لم يعلمها كلها لم يُؤمن أن يرتكب بعضها لعدم علمه بقبحه، فكيف يصح الاستدلال بالسمع على مذهب لو صح لبطل السمع، ثُمَّ إن من مذهبهم أنَّه تعالى يقول ويفعل ما يشاء، ولا يقبح منه ولا اعتراض عليه، فلا يمتنع أن يكون مُخْبَرُ هذه الآيات لا على ما تناوله، ولكن أكثرهم يقول بامتناع الكذب عليه، ولا يجيزون أن يقول تعالى ما ليس



وبعد: فالعرب إنما يستعملون العلم بمعنى العالم أو بمعنى المعلوم، فيقولون: جرى هذا بعلمي أي وأنا عالم به، ولا يعقلون المعنى الذي يثبته المتكلمون؛ لأنه إنما يعرف بتأمل كبير، ١١٧/٨ والله تعالى إنما يخاطبهم بما يعقلونه، وتقديره أنزله وهو عالم به، ولا تضع إلاّ وهو عالم. وبعد: فالظاهر متروك؛ لأن الباء في مثل هذا للالصاق بما هو آلة للفعل نحو كتبت بالقلم، فلو كان المراد بالعلم المعنى لكان علمه تعالى آلة في الإنزال والوضع، وأما قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ فالمراد من معلوماته تعالى كما يقل: هذا علم أهل البيت عليهم السلام، وعلم أبي حنيفة رحمه الله، أي معلومه، وكقولهم: اللهم اغفر علمك فينا أي معلومك، ولأن من للتبعيض والمعنى الذي يثبته المتكلمون لا يتبعض، ولأن الاستثناء لا يصح إلا إذا حمل على المعلوم، وتقديره بشيء من معلومه إلا بما شاء، فلولا ذلك لكنا قد أحطنا ببعض علمه القائم بذاته، وهو محال. وأما معارضة أصحابنا لهم بقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:٧٦]، فلا يستقيم؛ لأن لهم أن يقلبوا علينا فيقولوا: عندكم أن العلم هنا بمعنى العالم، فيلزم أن يكون فوق كل عالم عليم، فلا يكون بد من التأويل.

بصحيح، لكن ذلك غير مسلم لهم لاستقامته على قواعدهم على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: (**لأن الباء في مثل هذا للإلصاق بما هو آلة للفعل**).

هذا كلام ركيك غاية وكان الأولى أن يقول: للاستعانة بدل الإلصاق، فإن الَّتي للإلصاق مثل: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة:٦]، ولهم أن يقولوا: الباء هنا للمصاحبة كما في شري الفرس بسرجه ولجامه.

قوله: (**أي معلومك**). يعني الذي علمته منا من السيئات.

قوله: (**لكنا قد أحطنا ببعض علمه القائم بذاته**).

يعني إذا شاء[1] تعالى أن يحيط به، لأنَّه استثنى من الإحاطة المنفية الإحاطة عند المشيئة وهو محال لأن علمه لا يتبعض كما قدمه.

---

(١) ـ في (ب): إذا شاء الله تعالى.

واحتجوا لإثبات القدرة بقوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٨]، وقوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت:١٥] ونحو ذلك. والجواب: ما تقدم من أن العرب لا يعقلون معاني المتكلمين وإنما يستعملون القدرة بمعنى الإقتدار، فيقولون القدرة لله تعالى، أي الاقتدار، ويقولون لفلان قدرة على كذا، أي هو قادر عليه، ولأن الظاهر متروك من حيث أن الشدة والمتانة إنما يستعملان في الأجسام.

قوله: (**لأن لهم أن يقلبوا علينا فيقولوا: عندكم أن العلم هنا بمعنى العالم**).

فيه نظر فإنه يكون المعنى: وفوق كل ذي عالم، فلا يتأتى أن يكون العلم هنا بمعنى العالم عندنا، وكان الأولى أن يقول: عندكم أن ذا العلم هو العالم، وأنه لم يقصد بالعلم المعنى الاصطلاحي، وقد أجيب عن هذا بأن قيل: الآية وإن كان ظاهرها يقضي بأن فوق كل عالم عليماً على لغة العرب إلاَّ أنا أخرجنا الباري تعالى عن أن يكون فوقه من هو أعلم منه بضرورة الدين وإجماع المسلمين، هكذا ذكره ابن الملاحمي وإن قالوا: وكذلك نقول.

قلنا: لا يصح لكم الاستدلال بالإجماع لأنه سمعي ولا يصح لكم الاستدلال بالسمع.

قوله: (**فلا يكون بد من التأويل**).

يعني على كلامنا وكلامهم فنتأوله بأن المعنى: وفوق كل عالم من المخلوقين ويتأولونه كذلك، أو بتقدير صفة أي وفوق كل ذي علم حادث، والتحقيق أنَّه من العموم المخصص، و أن ذلك هو المرجوع إليه على المذهبين معاً.

قوله: (**من حيث أن الشدة والمتانة إنَّما يستعملان في الأجسام**).

يعني فإذا لم يكن بد من تأويل الآيات من وجه ولم يمكن تبقيتها على ظاهرها تؤولت من جميع الوجوه، وفيه نظر فإنا وإن تأولنا الشدة والمتانة لمخالفته لما اتفقنا عليه نحن وهم فلا يلزم من تأويله تأويل لفظ القوة ولكن نتأول لمخالفته الأدلة العقلية، وقد جرت عادة أصحابنا أن الخصوم إذا احتجوا بآية يُحتاج إلى تأويل شيء من معانيها عندنا وعندهم قالوا وكذلك نتأولها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا، ولعل ذلك من حث أنَّها إذا احتاج شيء منها إلى



فصل/ في أنه لا يجوز أن يستحقها لمعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه عالما

والذي يبطله أن هذه الصفات ثابتة لم تزل فلا يؤثر فيها ما هو متأخر عنها، ولأن محدثها لا بد أن يكون هو الله تعالى، وهو لا يحدثها إلا بعد أن يكون مختصاً بهذه الصفات،

التأويل كانت من الآيات المتشابهة غير المحكمة المسلوك بها مسلك المجاز لا الحقيقة، ولا كلام في صحة تأويل الآيات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها، وإنَّما قال: إن الشدة والمتانة إنَّما يستعملان في الأجسام لأن المتانة الصلابة والمتين الصليب.

قال الجوهري: المتن من الأرض ما صلب وارتفع، والجمع متان، ومتُن الشيء بالضم متانة فهو متين أي صلب انتهى. والشديد مثله، وقوله تعالى في هذه الآية: ﴿ٱلْمَتِينُ﴾ أراد به الشديد القوة.

تنبيه:

اعلم أن شبه المجبرة ههنا وإن اختصت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يثبتونه من المعاني فإنما اقتصروا عليها لأنها لو صحت وثبت لهم أنَّه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم لثبت لهم ذلك في سائر المعاني الَّتِي يثبتونها لأن الطريقة في الجميع واحدة، وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها.

(فصل: في أنَّه تعالى لا يجوز أن يستحقها)

أي يستحق صفاته المتقدم ذكرها **(لمعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه تعالى عالما)**.

فإن عنده أنَّه تعالى يستحق كونه عالماً لمعنى محدث، وهو مذهب جهم بن صفوان وإليه ذهب قوم من الروافض، ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته تعالى القول بأنه يستحقها لمعان محدثة وإنَّما حكى ذلك عنه حكاية غير شهيرة.

قوله: **(أن هذه الصفات ثابتة لم تزل)**.

والذي يشتبه ما يقوله ابن الحكم وأبو البركات من الفلاسفة من أنه عالم بعلم محدث ويبطله أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص كما تقدم، ولا يصح وقوعه على ذلك الوجه إلا من عالم؛ لأنه كيف يقع من ناظر أو متذكر نظر أو ملحق لتفصيل بجملة من دون عقل، وعلم بالدليل ووجه دلالته، ومن دون علم بالتفصيل والجملة وكيفية الإلحاق.

فإن قيل: إنه يعلم المعلومات الأزلية لذاته، وإذا كان عالماً بها صح أن يحدث علماً بهذه المعلومات المحدثه، قلنا: إذا كان عالماً ببعض الأشياء لذاته علم جميع المعلومات إذ لا اختصاص للذات بمعلوم دون معلوم، فلا يحتاج إلى علم محدث.

يقال: هذا استدلال بمجرد مذهبك وإنَّما يثبت لك أنَّها ثابتة في الأزل إذا استحقها لذاته وأنت الآن منازع في ذلك فبين أولاً أنَّه لا يستحقها لمعان محدثة ليتم ما ذكرته.

قوله: (**لا بد أن يكون هو الله تعالى**).

يعني فأما غيره فيستحيل أن يحدثها له لأنَّه إن جعل قديماً فسيأتي أنَّه لا قديم غيره، وإن كان محدثاً فإحداثه لها إنَّما يصح إذا كان قادراً حياً، ولا يصح أن يكون محدثه غيره تعالى وهو لا يحدثه تعالى إلاَّ بعد أن يكون قادراً عالماً حياً فيؤدي إلى الدور.

قوله: (**وهو لا يحدثها**)... إلى آخره.

أي لا يحدث المعاني الَّتِي هي القدرة والعلم والحياة إلاَّ بعد أن يكون قادراً عالماً حياً فيؤدي إلى الدور أيضاً، فلا يكون قادراً إلاَّ بعد حصول القدرة ولا تحصل القدرة إلاَّ بعد أن يحدثها ولا يحدثها إلاَّ بعد أن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلاَّ بعد أن يكون حياً، ولا يكون حياً إلاَّ بعد أن يحدث الحياة، ولا يحدثها إلاَّ بعد أن يكون قادراً، وكذلك فلا يحدث الحياة إلاَّ بعد أن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلاَّ بعد أن يكون حياً، ولا يكون حياً إلاَّ بعد أن يحدث الحياة.

قوله: (**والذي يشتبه**)...إلى آخره.

أي والذي يشتبه الحال فيه فقد يظن أنَّه لا يؤدي إلى دور هو العلم فيقال: لا يحتاج في إحداثه إلى أن يكون عالماً.



ولأنه لو أحدث لنفسه علماً لأوجده لا في محل كالإرادة، ولو قدر على علم لا في محل لقدر على جهل لا في محل، إما بدلاً من العلم وإما متعلقاً بغير ما يتعلق به العلم، فيوجب له ذلك الجهل كونه جاهلاً، وهو محال بالاتفاق.

شبهتهما/٨١٩/ من جهة العقل: أنه تعالى لم يكن عالماً بوجود الأشياء لم يزل وإنما يعلم وجودها حال يُوجد؛ لأن العلم تابع للمعلوم.

واختلف في الجواب، فقال الشيخ محمود: المرجع بكونه تعالى عالماً إلى تعلق ذاته، وهذا التعلق يتجدد بتجدد المتعلق، فذاته تعالى توجب له هذا التعلق بشرط ثبوت المتعلق، وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث لأنهم يثبتونه معنى بالفاعل.

وقريب من هذا قول أبي الحسين إلا أنه يقول ببقاء التعلق الأول، قال: لأنه تعالى يعلم للشيء حالة علم، ثم حالة وجود بعد ذلك العلم، وهو مستمر.

قوله: (**وكيفية الإلحاق**).

كيفية الإلحاق أن يقول: هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح، وقد تقرر بما ذكره المصنف أن العلم لا يقع إلاَّ من عالم فلزم الخصم فيه مثل ما تقدم في الحياة والقدرة من الدور.

قوله: (**لأوجده لا في محل**).

يعني لاستحالة أن يوجده تعالى في ذاته إذ ليس بمحل، فأما هشام فيقول بأنه تعالى يوجده في ذاته إذ مذهبه التجسيم.

قوله: (**وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث**).

أي بأن فعل ذلك المتجدد تعلقاً موجباً عن الذات وإن كان قد صرح بأنه تعالى يعلم حصول الشيء الحادث بعد أن لم يكن عالماً بحصوله، لكن المرجع بالعلم عنده إلى تجدد التعلق.

قوله: (**وهذا مستمر**).

وحكي عن الشيخ أبي علي ما هذا لفظه: أنه وإن كان عالماً لنفسه فإنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده كما أنه وإن كان مدركاً لنفسه فإنه إنما يوصف بأنه يدرك المدركات عند وجودها لتعلق كونه مدركاً بوجودها.

وهذا الكلام يحتمل وجهين، أحدهما: أن يريد أن العالمية متجددة بتجدد التعلق كالمدركية، وذلك لا يقدح في كونها للنفس أو مقتضاة لأنها متعلقة، والمتعلقة تتجدد بتجدد متعلقها ككونه مدركاً.

ومتى قيل له: هذا يؤدي إلى خروج الموصوف عن صفته المقتضاة أو الذاتية أجاب بأن الصفة إذا كانت مشروطة بثبوت المتعلق لم يمتنع زوالها عند زواله، وإن كانت ذاتية أو مقتضاة، وهذا الوجه غير سديد؛ لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور فإنه يؤدي إلى أن يكون له بكونه عالماً صفات كثيرة.

يعني علمه تعالى بأن الشيء سيوجد بعد وجوده، والمراد أنَّه بعد وجوده يكون[1] عالماً بأن له حالة عدم في الأوقات المتقدمة، وأن له حالة وجود بعد تلك الأوقات، هذا رأي أبي الحسين وخالفه ابن الملاحمي فقال: بل إذا وجد المعلوم زال علمه تعالى بأنه سيوجد لانتفاء المتعلق وهو أنَّه سيوجد، قال: وهلا قال أبو الحسين بانتفاء التعلق عند انتفاء المتعلق كما يثبت التعلق عند ثبوت المتعلق.

قوله: (**لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور**)... إلى آخره.

يعني من كون العلم بأن الشيء سيوجد علماً بوجوده إذا وجد، ومن كون اقتضاء صفته تعالى الأخص للعالمية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الأزل، ويفارق الحال فيها الحال في كونه مدركاً إلاَّ أنَّه يقال ليس مخالفة أبي علي لأصول الجمهور من حيث كونها مخالفة لهم، ولا إثبات أنَّ له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المتعلقات يصير كلامه غير سديد مالم يقم دليل على بطلانه، ولعل الجواب أنَّه إذا أدَّى ذلك الوجه إلى أن يكون له تعالى بكونه عالماً صفات متعددة بتعدد المعلومات ولا شك أن معلوماته تعالى لا تتناهى لزم أن

(١) ـ في (ب): بعد وجوده عالماً.



الوجه الثاني: أن الصفة واحدة مستمرة والتعلق يتجدد، فتكون متعلقة بأن الشيء سيوجد، فإذا وجد زال التعلق الأول وصارت متعلقة بوجوه، وهذا قريب، وقد صرح به ابن الملاحمي في (الفائق) عن أبي علي، وما ذكره الفقيه قاسم بن حميد صاحب تعليق شرح الأصول من أنه لو تجدد التعلق لكان لا بد أن يتماثل التعلقان، وإنما يتماثلان باتحاد المتعلق، ومع اتحاده لا يحتاج إلى تجدد التعلق فهو غير سديد.

يكون له بكونه عالماً صفات لا تتناهى، وثبوت ما لا يتناهى محال لكن قد تقدم ما أجيب به عنه.

قوله: (**وهذا قريب**).

يقال: بل بعيد لأنَّه لو تجدد التعلق وتغاير فأما أن يتماثل التعلقان أو يختلفان، والأول باطل لأن تماثلهما لا يكون إلاَّ لاتحاد المتعلق ومع اتحاده لا يحتاج إلى تجدد التعلق وتعدده، والثاني باطل أيضاً للزوم تعدد عالميته تعالى الَّتِي هي المتعلِق واختلافها؛ لأن اختلاف المقتضي يدل على اختلاف المقتضى إذا كان المقتضيان من قبيل واحد، وأيضاً فلو تعددت تعلقات عالميته تعالى لزم كونها غير متناهية إذ المعلومات غير متناهية، وفيه ثبوت أحكام غير متناهية له تعالى مع كونها ثبوتية زائدة على الذات، وهو في الاستحالة كوجود ما لا يتناهى من الذوات وثبوت ما لا يتناهى من الصفات، وأيضاً فلو تعددت متعلقات العالمية لزم أن يكون المتعلق والمتعلق أمرا واحداً، بيانه أنَّه تعالى عالم بأنه عالم فالمتعلق هو ذاته تعالى مقيدة بالعالمية، والمتعلق ذاته تعالى مقيدة بالعالمية، وفيه عدم تميز المتعلق من المتعلَق وهو محال.

فإن قيل: هذا كما يلزم من جعل تعلقات عالمية الله تعالى متعددة بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقها بجميع المعلومات تعلقاً واحداً.

قلنا: بل لا يلزم لأنا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد، وحينئذ لا إشكال لأن المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية، والمتعلق هو جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط وحينئذ يتميز المتعلِق من المتعلَق.

ولقائل أن يقول: إن مماثلة التعلق الثاني للأول لا يمنع من ثبوت الثاني إذا قام عليه دليل، وقد قام الدليل هنا، فإنا إذا علمنا أن الشيء سيوجد ثم علمنا وجوده، فإنا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون تلك المزية الحاصلة تعلقاً متجدداً للصفة إذا بطل أن يكون المتجدد هو الصفة.

ثم يقل له: وما أنكرت أن يختلف التعلقان لاختلاف متعلقهما من حيث أن أحدهما تعلق بأنه سيوجد والآخر تعلق بأنه وجد.

فإن قل: هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد.

قيل له: إن أردت أن العالمية غير /١٢٠/ العالمية فلا نسلمه، وإن أردت أن التعلق غير التعلق فهو محل النزاع، فلم منعت منه؟

قوله: (**فإنا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون المزية الحاصلة تعلقاً متجدداً**).

فيه سؤال: وهو أن يقال: إن هذه المزية والاختلاف الحاصل إنَّما هو لاختلاف حال المتعلق لا لأمر يرجع إلى التعلق أو المتعلق. بيانه: أن الشيء الذي سيوجد له ثلاث حالات حالة قبل الوجود أنَّه سيوجد، وحالة وقت الوجود[1] أنَّه قد وجد، وحالة بعد وجوده[2] أنَّه قد تقضى وجوده[3]، والعالمية والعلم يتناولانه ويتعلقان به على هذه الحالات تعلقاً واحداً يتناول المتعلق به على أحواله المختلفة.

ولعل الجواب: أن أحدنا يجد المزية والاختلاف راجعين[4] إلى أمر يختص به ويرجع إليه.

قوله: (**فإن قل هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد**).

يعني من حيث أثبتم تعلقين مختلفين، فكل تعلق لا بد أن يستند إلى صفة غير ما ستند إليه التعلق الآخر.

---

(١) ـ في (ب): وحالة وقت الوجود هي أنه قد وجد.

(٢) ـ في (ب): وحالة بعد وجوده هي أنه قد تقضى.

(٣) ـ أي الوقت الذي وجد فيه. تمت.

(٤) ـ في (ب): والإختلاف راجعاً.



وقد أجاب جمهور الشيوخ عن أصل الشبهة بأن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وخالفهم أبو الحسين، فقال هما علمان.

واستدل الجمهور: بأنا إذا علمنا أن الشمس ستطلع غداً ثم قدرنا بقاء هذا العلم حتى طلعت لم يكن بد من أن يتعلق؛ لأن في خلاف ذلك انقلاب جنسه، فإما أن يتعلق بأنها ستطلع وهو محال؛ لأنها قد طلعت، وإما أن يتعلق بطلوعها، وهو المطلوب، وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد؛ لأن عند الجمهور أن العلوم لا تبقى،

قوله: **(فلا نسلمه)**.

يعني من حيث أن الصفة الواحدة قد يثبت لها تعلقات مختلفة، فليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما إلى صفتين إلاَّ أن ذلك حيث لا تكون تعلقاتها المختلفة من قبيل واحد كتعلقات التحيز، فأما إذا كان من قبيل واحد فإنه يلزم ذلك.

قوله: **(وخالفهم أبو الحسين فقال: هما علمان)**.

هذا قول أبي الحسين وابن الملاحمي، قال الفقيه قاسم: وحكاه أيضاً ابن الملاحمي عن الشيخ أبي علي والشيخ أبي القاسم، أي القول بأنهما علمان متغايران. وقيل: بل حكاه ابن الملاحمي عن أبي الحسين أنهما ذكرا ما يدل على القول بذلك.

قوله: **(لأن في خلاف ذلك)**.

يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه، وذلك لأن تعلق ما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاة، إذ التعلق من أحكام الصفة المقتضاة ومالم يتعلق من المعاني فذلك لاختصاصه بصفة مقتضاة لا يوجب التعلق، فلولم يتعلق ما كان متعلقاً لخرج عن صفته المقتضاة الَّتِي توجب التعلق إلى صفة ذات أخرى لا توجب التعلق، وإنَّما تنقلب الصفة المقتضاة بانقلاب ما يقتضيها من الصفات الذاتية وفي انقلاب الصفة الذاتية انقلاب الذوات وذلك ما أراده بانقلاب جنسه.

قوله: **(وهذا الدليل لا يستقيم في علم الشاهد)**.

يعني فلا يدل على أن علم الواحد منا بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد بل هما

وإذا كان كذلك لم يكن بد من أن يكون العلم بوجوده غير العلم بأنه سيوجد؛ لأن العلم بأنه سيوجد قد علم في ثاني وجوده، فلما في عللية الباري تعالى فالدليل قوي، لكنه لا بد من أن يبنى على تجدد التعلق.

واستدلوا أيضاً بأنهما لو كانا علمين لكانا متولدين عن نظر واحد حيث يكونان نظريين ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم أنه سيوجد.

علمان، وإنَّما يكون علماً واحداً لو كان العلم باقياً فحينئذ كان يستقيم الدليل في حق الشاهد، وأما التوصل بذلك إلى أن علمه تعالى بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد فمستقيم لأن صفته تعالى مستمرة والكلام متوجه إليها، وإنَّما أوضح وجه الدلالة بتصويرها في حق الشاهد وتقدير أنه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى بأن تدوم صفتنا كما دامت صفته تعالى لصح ما قلناه، ولا يثبت تقدير ذواتها إلاَّ مع تقدير دوام العلم.

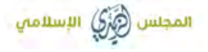
قوله: (**لكانا متولدين عن نظر واحد**).

يعني من حيث أنا إذا نظرنا تقديراً في أن الشمس ستطلع غداً فعلمنا أنَّها ستطلع، فإنا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر آخر، وكذلك إذا أخبرنا صادق بأن زيداً سيموت غداً فإنا إذا نظرنا في خبر ذلك النبي حصل لنا العلم بأنه سيموت فالعلم بموته غداً حاصل عن ذلك النظر، فلو كانا علمين مختلفين لزم أن يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدِّي النظر في الإيجاب محال وإلاَّ لزم تعديه إلى ما لا نهاية له.

فإن قيل: هذا لازم لكم في حق الواحد منا فلا شك في أن علمه بطلوعها غير علمه بأنها ستطلع.

قلنا: إنَّه وإن كان كذلك فهو مماثل له عندنا، وإذا كان مماثلاً له فهو إنَّما فعله ليذكر النظر والاستدلال ولا يتأتى، هذا إذا قيل بمخالفته له.

قوله: (**ولجاز أن يجهل وجوده**). يعني بعد وجوده.



ويمكن اعتراضه بأن للخصم أن يجعلهما نظريين، ويلتزم جواز الجهل بوجوده مع العلم بأنه سيوجد، ولهذا لو أخبرنا نبي صادق بأن زيداً سيموت إذا ظهر على نبي معجز، فإنا من ثاني حال الخبر نشك في هل مات زيد أم لا مع أنا لا نشك في أنه سيموت، فإذا نظرنا فعلمنا أن الله أظهر معجزاً على هذا المدعي للنبوة علمنا وقوع الموت بعلم ثان، كما إذا نظرنا في أن الفعل ظلم علمنا قبحه بعلم ثان.

حجة أبي الحسين أن العلم بأن الشمس ستطلع لو كان علماً بطلوعها لعلمنا ذلك، وإن كنا في بيت مظلم.

ويمكن الجواب: بأنا إنما لم نعلم طلوعها والحال هذه؛ لأنه لم يتجدد لعلمنا تعلق بطلوعها، ونحن قد بينا أنه لا بد أن يتجدد تعلق لهذا العلم حال وجود المعلوم، ومتى قيل: فهل يجوز أن يكون تعلق العلم بأنها ستطلع باقياً حال طلوعها.

قلنا: يجوز ذلك، ولكنها متى طلعت والتعلق باق صار العلم جهلاً لتعلقه بالشيء لا على ما هو به، وذلك جائز،

قوله: (**نشك في هل مات زيد أم لا مع أنا لا نشك في أنّه سيموت**)... إلى آخره.

فيه إيضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل، وهو قولهم: ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم بأنه سيوجد بالتزام ذلك، وإيضاح للاعتراض على الطرف الأول من الدليل وهو أنهما علمان حاصلان عن نظرين.

تنبيه:

قد استدل الجمهور أيضاً بالقياس على الخبر قالوا: فإن الخبر بأن زيداً سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولا يحتاج إلى خبر آخر، فإذا كان الخبر بأنه سيموت خبراً بموته إذا مات كان العلم بأنه سيموت علماً بموته إذا مات إذ الخبر فرع على العلم.

قوله: (**صار العلم جهلاً**).

يقال: كيف يجوز ذلك والحسن لا ينقلب قبيحاً والعكس، فكيف ينقلب العلم وهو

وهو الذي يريده الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل، وهذا الجواب كله إنما يستقيم على القول ببقاء العلوم، فإما مع القول بأنها لا تبقى فالقول ما قاله أبو الحسين من أنهما علمان، ولا بد للجمهور من الاعتراف بذلك.

قال أبو الحسين رحمه الله تعالى: العلم بأن الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بوجوده، ولهذا يشك في أنه هل وجد حيث لا يشك في أنه سيوجد.

حسن جهلاً وهو قبيح؟

والجواب: أنَّه لا مانع من كون الشيء حسناً ثُمَّ يصيره قبيحاً لأنَّه ليس بحسن ولا قبيح لذاته فيلزم استمرار حسنه أو قبحه، بل يحسن ويقبح لوجه يقع عليه، فوجه حسن العلم كونه علماً متعلقاً بالشيء على ما هو به فلما زال هذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مصيره اعتقاداً متعلقاً بالشيء لا على ما هو به صار قبيحاً على أن ذلك إنَّما يلزم على القول ببقاء العلوم كما هو مذهب أبي هاشم ولا يلزم على القول بأن العلم غير باق.

قوله: (**وهذا الذي يريده الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل**).

هذه العبارة جرت في كلام أبي هاشم، ويقال: إما أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فلا، بل مرادهم بأن العلم من جنس الجهل أن اعتقاد كون زيد في الدار على أحد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلاً، لا أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فإن في ذلك تجويز أن يصير الحسن قبيحاً ولعلهم لا يجيزونه وإن وجه بما تقدم، ثُمَّ إن ذلك لا يتصور مع القول بعدم البقاء.

وقد أجاب المشائخ عن حجة أبي الحسين بأن قالوا: إن العلم بأنه سيعدم علم بقدومه ذلك الوقت بشرط علمه بالوقت والذي في بيت مظلم لم يعلم الوقت، واعترض بأن تعلق المعاني والصفات لا يعتبر فيه إلا حصول المتعلق على ما هو عليه ولا يشترط أمر آخر، إذ التعلق أخص أحكام المعاني والصفات فلا يقف على شرط ولا ينفصل عن موجبه.



ويمكن الجواب بما تقدم من أنه علم واحد ولكن له تعلقات لا يقوم أحدهما مقام الآخر.

قل رحمه الله تعالى: اختلاف المتعلق عندكم يدل على اختلاف العلوم، وهذه المتعلقات مختلفة من حيث أن كون الشيء مما سيوجد مخالفاً لكونه مما وجد وفي اختلاف العلوم تغائرها، ويمكن الجواب /١٢١/ بأن اختلاف المتعلق إنما يدل على اختلاف العلوم إذا كانت علوماً، فلما وهو علم واحد فاختلاف متعلقه إنما يدل على اختلاف التعلق، ونحن نلتزمه كما تقوله أنت في تعلق الذات بالمعلومات.

قوله: (**فلما وهو علم واحد**)... إلى آخره.

فيه مخالفة لأصول الجمهور فإن من أصولهم أن العلم لا يتعدى في التعلق على التفصيل من المتعلق الواحد إلى ما زاد عليه ولا من الوجه الواحد إلى ما زاد عليه.

تنبيه:

قد أجيب عن أصل شبهة ابن الحكم ومن تابعه بالمعارضة لهم بكونه تعالى قادراً، فإن المقدور إذا وجد صار غير قادر عليه، ثُمَّ إذا عدم وهو مما يصح إعادته صار قادراً عليه، ولم يلزم من ذلك كونه قادراً بقدرة ذكره بعضهم[1] وإنَّما يتأتى هذا على مذهب أبي عبدالله من أن قادريته تعالى لا تتعلق بالموجود فأما مذهب القاضي والذي صححه ابن متويه والحاكم فإنها تتعلق بالموجود إذا كان مما يصح إعادته.

حجتهم أنَّه يصح منه تعالى أن يفنيه ويعيده فهو مقدور له، وهو تعالى قادر عليه على هذا الوجه، وتعذر إيجاده له في الحال لا يخرجه عن كونه مقدوراً له إذ يصح منه إيجاده من بعد كما أن القادر يقدر على أشياء لا يصح أن يوجدها في الحال لكن لما صح منه إيجادها من بعد صح وصفه بذلك.

حجة أبي عبدالله أنَّه يستحيل منه إيجاده في الحال إذ هو موجود فإذا أفناه عاد قادراً من بعد.

---

(١) ـ القاضي عبدالله الدواري.

شبهتهما من جهة السمع قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمد:٣١]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال:٦٦]، ونحوها من الآيات.

والجواب: أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام، وأما مع القول بأنه لا يتجدد فقد تقدم أن العلم في اللغة يستعمل بمعنى العالم والمعلوم فقط، فيكون تقديره حتى يقع الجهاد المعلوم، والآن وقع الضعف المعلوم، إلا أن هذا ما لا يطرد في نحو قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ..﴾ الآية [آل عمران:١٦٧]، فكيف يكون غرض الحكيم وقوع النفاق.

وأما قوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه:٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:٢١]، ونحو ذلك، فلا يدل على جهله تعالى في تلك الحال؛ لأن لعل هنا ليست بمعنى الترجي، وإنما هي بمعنى كي قاله قطرب[1]، وأبو علي، واستشهدا بقول[2] الشاعر:

فقلنا لهم كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم لنا كل موثق

وأجاب الحاكم بأنه يستحيل أن تتجدد له صفته بكونه قادراً لأنّه قادر لنفسه، فعلم أن كونه قادراً عليه صفة مستمرة، غير أنه كان لا يصح إيجاده في أول أوقات وجوده لمعنى يرجع إليه وفي الثالث يصح إذا أفناه في الثاني. قال الحاكم: وذهب شيخانا إلى أنه بوجوده يخرج عن أن يكون مقدوراً وإن صح أن يعيده. والجواب ما ذكرناه.

قوله: (**أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام**).

يعني ويكون معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ حتَّى يقع التعلق، ومعنى: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ الآن وقع التخفيف وتعلق علم الله بضعفكم لكنه يقال: إن التعلق ليس هو العلم ولا يسمى علماً، والتعلق وإن تجدد فلم تتجدد العالمية ولا العلم.

قوله: (**لأنه كيف يكون غرض الحكيم وقوع النفاق**).

---

(١) ـ هو محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، المتوفى سنة ٢٠٦هـ، نحوي عالم بالأدب واللغة من أهل البصرة من الموالي، وهو أول من وضع المثلث في اللغة، وقطرب لقب دعاه به أستاذه سيبويه فلزمه، وله تصانيف منها: معاني القرآن، والنوادر، والأزمنة وغيرها (انظر الأعلام ٧/٩٥).

(٢) ـ في الأصل: واستشهدا قول، فزدنا الباء.



وقل غيرهما: معناه قولا له قول راج لتذكره، فالترجي راجع إلى موسى وهارون عليهما السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٧٩]، معناه اعبدوا عبادة متق إلاَّ أن هذا لا يشمل مواقع لعل في القرآن من نحو ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة:٥٢].

وقد قيل في معناه: أنه تعالى شبه ما فعله لنا من الألطاف والتكليف بفعل الراجي الطامع في صلاحنا، وإن لم يكن رجاءه حقيقياً، وشاهده قوله تعالى: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء:١٢٩]، أي تفعلون فعل راج للخلود طامع فيه وإن كنتم تعلمون أنه لا خلود

يعني لأن اللام في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ﴾ لام الغرض، فإذا حملنا العلم على المعلوم كان تقديره ليقع المعلوم وهو نفاق من نافق.

قوله: (**من نحو** ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾) [البقرة:٥٢]

يعني فإنه لا يتأتى إلاَّ على كلام أبي علي الفارسي[1] وقطرب من أنَّها لام كي، وأما على المعنى الاخر فلا يتأتى إذ لا يتصور أن يعلق الرجاء بغيره تعالى.

تنبيه:

قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه الخصم السمعية وما ذكروه في تأويلها، والجواب عنها: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق:٧] ونحن نذكر ما أورده الإمام جار الله في كشافه فإنه الغاية القصوى والدرجة العليا قال في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟﴾ [آل عمران:١٦٧] ليتميز المؤمنون والمنافقون وليظهر إيمان هؤلاء ونفاق هؤلاء. وقال في قوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه:٤٤]: الترجي لهما أي اذهبا على رجائكما وطمعكما، وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لعل للترجي نحو لعل زيداً يكرمني، والاشفاق نحو لعله يهينني، وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنَّه إطماع من

---

(١) ـ هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، من كبار علماء النحو واللغة العربية وأصول الفقه، توفي ببغداد عام (٣٧٧هـ).

فصل/في أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع فيما لم يزل وفيما لا يزال

وقد زعم جهم أنه تعالى لا يعلم المعلومات، وبه قال ابن الحكم.

لنا: أما على القول بأنها ذاتية فظاهر لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز، وأما على القول بأنها مقتضاة

كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به، ولهذا قال من قال: إن لعل بمعنى كي، ولعل لا تكون بمعنى كي، ولكن الحقيقة ما ألقيت إليك، ثُمَّ ذكر أن ذلك جري على ما هو ديدن الملوك في مواعيدهم الَّتِي لا بد لهم من إنجازها وقولهم عسى ولعل، وبسط في ذلك وأوضحه. ثُمَّ قال: ولا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد، ولكن لعل واقعة موقع المجاز لأنه تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب العقول والشهوات وأزاح العلة ومكنهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا، ومنه: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك:٢].

وقال في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ أراد أن تشكروا النعمة في العفو عنكم، وأهمل جار الله الكلام في تأويل: ﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ والذي يناسب ما ذكره أن المعنى وظهر ضعفكم لأن العلم لما كان تابعاً للمعلوم كان في ظهور المعلوم حصوله، وعلى هذا فقس: ﴿ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ ﴾ لأنه لم يتعرض له.

(فصل: في أنَّه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع).

الَّتِي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود **(فيما لم يزل وفيما لا يزال).**

قوله: **(أما على القول بأنها ذاتية فظاهر).**

يعني لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز، وذاته تعالى ثابتة فيما لم يزل وفيما لا يزال على ما تقدم إيضاحه من أنه قديم دائم.



فلأنها مقتضاة بشرط مستدام، فأما كونه مدركاً فإنها مقتضاة بشرط متجدد، وهو وجود المدرك، فلذلك لم يثبت في ما لم يزل.

قوله: (**فلأنها**).

يعني الصفات الأربع مقتضاة بشرط مستدام، قد تقدم ذكر الشروط في اقتضائها ولا كلام في أنَّها غير متجددة ولا يصح زوالها.

قوله: (**فأما كونه مدركاً**)... إلى آخره.

يعني فلا يقال: يلزمكم أن يكون تعالى مدركاً في الأزل لحصول المقتضي حينئذ[1] وهو كونه حياً لأن الشرط في اقتضائها وجود المدرك، وهو حينئذ غير حاصل بخلاف الشروط في اقتضاء تلك الصفات الأربع.

تنبيه:

الذي يدل على بطلان قول جهم ما قد ثبت من كون المعدومات ذوات وإذا كانت ذوات فهي معلومة، إذ لا تكون الذات ذاتاً إلاَّ إذا كانت معلومة، وإذا كانت معلومة فلا بد أن يعلمها تعالى لما سيتضح من أنَّه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات، ولعله بنى مذهبه على أن الأشياء المعدومة غير معلومة، فإذا[2] تقرر ثبوتها في العدم وثبوت الصفة الذاتية لها الَّتي عليها يعلم ثبت بطلان[3] ما قاله، وكان الأولى تأخير حكاية مذهبه إلى الفصل الذي أتى به عقيب هذا لأنَّه أليق به ولا علقة لمذهبه بهذا الفصل. وقد حكي عن هشام بن عمرو، والبرذعي وغيرهما مع القول بأنه تعالى عالم فيما لم يزل أنه لا يقال: في الأزل أنَّه عالم بالأشياء. قال الحاكم: والأقرب أن خلافهم في عبارة وأنه يعني هشاماً كان لا يسمي المعدوم شيئاً.

---

(١) ـ في (ب): حينئذٍ هناك وهو إلخ.

(٢) ـ في (ب): وإن تقرر ثبوتها.

(٣) ـ في (ب): وصح بطلان.

فصل/في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات

يدل عليه أنه يصح أن يعلمها أجمع لأنه تعالى حي، وإذا صح وجب لأن المصحح ملازم للموجب، وهو ذاته تعالى أو ما هو عليه في ذاته بخلاف الواحد منا، فإنه وإن صح أن يعلمها أجمع لكن لا يجب من حيث أن المصحح هو كونه حياً، والموجب هو العلم، ولا تجب ملازمة الموجب للمصحح.

(فصل: في أنَّه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات).

قوله: **(لأنه تعالى حي)**.

يعني وكونه حياً يصحح كونه عالماً بجميع المعلومات، إذ ليس بتصحيح أن يعلم بعضها أولى[1] من تصحيح أن يعلم البعض الآخر.

قوله: **(وهو ذاته تعالى)**.

يعني على رأي أبي علي لأنه يجعل هذه الصفة ذاتية، لكنه يقال إن من جعلها ذاتية لم يجعل ذاته تعالى موجبة لها لأن الذات لا توجب صفتها الذاتية، لكن يقال إن الصفة الذاتية متى صحت وجبت وإلاَّ فلو توقفت على أمر آخر لم تكن ذاتية.

قوله: **(أوما هو عليه في ذاته)**. يعني الصفة الأخص وهذا على رأي البهاشمة.

قوله: **(من جملة وتفصيل)**.

يعني فيعلم قدوم زيد من جملة العشرة مثلاً وقدومه بعينه ونحو ذلك، وروي عن أبي عبدالله وأبي القاسم الواسطي القول بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً لا جملة، قالا: لأن العالم جملة لا يعلم كذلك إلاَّ إذا جهل التفصيل، وحكاه في (التذكرة) عن الواسطي ولم يحكه عن أبي عبدالله ولا عن أبي هاشم. قال ابن متويه: مالم يوهم وصفنا له بالعلم بالشيء على سبيل الجملة أنَّه غير عالم به على سبيل التفصيل صح ذلك.

---

(١) ـ في (ب): أن يعلم بعضها أولى من بعض.



وبعد: فالله تعالى عالم لذاته ولا اختصاص لذاته /١٢٢/ بمعلوم دون معلوم، فيجب أن يعلمها أجمع، فإذا وجب أن يعلمها أجمع فإنه يجب أن يعلمها على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها من جملة وتفصيل ومشروط وغير مشروط، وقد ذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الله تعالى لا يعلم جملة وإنما يعلم مفصلاً، وهو مبني على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي، وذهب جهم إلى أنه تعالى لا يعلم الشيء مشروطاً. قلنا: لأنه يعلم هل يحصل الشرط أم لا.

لنا أنه تعالى أخبر محمداً عليه السلام بأنه إن أشرك حبط عمله بأن محمداً لا يشرك ينافي علمه بأنه إن أشرك حبط عمله، ومثل هذا إخباره عليه السلام بأن صلة الرحم تزيد في العمر ونحو ذلك.

قوله: (**وهو بناء[1] على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي**).

يقال: ليس مذهبه الذي ذكرت أنَّه بنى عليه يوجب قوله بأنه تعالى لا يعلم الأشياء جملة لأنَّه يعترف بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً، وقد جعل الجملي والتفصيلي واحداً فما موجب التنافي؟

والجواب: أن أبا هاشم يقول لا بد أن يعلم الأشياء تفصيلاً إذ لا يجوز عليه الجهل، وإذا علمها تفصيلاً فقد تعلقت عالميته بها، وإذا كانت عالميته قد تعلقت بها لم يصح وصفه بأنه يعلمها جملة إذ الجملي هو التفصيلي مالم يتعلق وعالميته تعالى قد تعلقت.

قوله: (**ومثل هذا إخباره عليه السلام بأن صلة الرحم تزيد في العمر**).

ورد في الأثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيرده الله إلى ثلاث وثلاثين سنة»[2]. فالشرط ههنا صلة الرحم والمشروط زيادة العمر، فلا بد من أن يعترفوا بأن الله تعالى عالم أن هذا إن لم يصل رحمه لم يزد هذه الزيادة في عمره أو إن[3] وصل رحمه زاده إياها في عمره.

---

(١)ـ في (ب): وهو مبني وهو كذلك في المنهاج.

(٢)ـ هو في أمالي الإمام المرشد بالله عليه السلام بلفظه اهـ

(٣)ـ في (ب): وإن وصل رحمه.



....

فإن قيل: القول بأنه تعالى يعلم الشيء مشروطاً يقتضي-في حقه تعالى عدم القطع بذلك الأمر الذي علمه تعالى مشروطاً فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك وهو يتعالى عن ذلك.

قلنا: إن الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالماً وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا﴾ [المائدة:٦٥]، فهذا إخبار بشرط والخبر لا يصدر منه تعالى إلاَّ مطابقاً لعالميته، وأيضاً فهو عالم لذاته فلا يختص بمعلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه.

تنبيه:

روي عن معمر أَنَّه تعالى يعلم غيره ولا يعلم ذاته وأنكر ذلك عنه أصحابنا، وروي عن هشام بن الحكم أَنَّه تعالى لا يعلم الأمور المستقبلة كما لا يدركها، وروي أيضاً عكس هذا عن معمر وهو أَنَّه تعالى لا يعلم الأشياء الموجودة كما لا يقدر عليها، وكذَّب أصحابنا هذه الرواية عنه.

فإن قيل: قد قال تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن:٢٨] وهذا يقضي-بأن معلوماته منحصرة.

قلنا: قد تأولت الآية على أن المراد الموجودات من معلوماته، ولا مانع من تخصيص عموم الآية بالأدلة القاطعة ذكره في (المحيط). وقال جار الله: أراد من القطر والرمل وورق الأشجار وزبد البحار.

فصل/ في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات

دليله ما تقدم في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات سواء، ولكن الفرق من جهة الأعيان والأجناس، فإنه تعالى يعلم جميع الأعيان لصحة معلوم بين عالمين، ولا يقدر على أعيان مقدورات العباد لامتناع مقدور بين قادرين، ولكنه يقدر على أجناسها، وهذا هو مذهب الجمهور من الشيوخ، وذهب أبو الهذيل ومحمد بن شبيب وأبو يعقوب وأبو الحسين ومحمود وأكثر أهل الجبر إلى مقدور بين قادرين.

(فصل: في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات)

قوله: (**لصحة معلوم بين عالمين**).

اعلم أنّه لا خلاف فيه، وإنّما صح معلوم واحد بين عالمين وأكثر لأنّه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفته الذاتية الّتي تصحح كونه معلوماً وحالها مع العالمين على سواء.

فإن قيل: أليس العلم يصحح أحكامه ويثبت للعالم به تأثيراً فيه فيلزم من ذلك أثر بين مؤثرين؟

قلنا: إن التأثير في الإحكام لكونه قادراً وكونه عالماً إنّما هو شرط فيمن كان قادراً على الإحكام من العالمين، فعالميته شرط في تأثير قادريته في ذلك.

قوله: (**ولكنه يقدر على أجناسها**).

يعني فإذا صح من أحدنا فعل كون معين مثلاً ففعله لا يصح منه تعالى ولكن فعل مثله، وهكذا في سائر مقدوراتنا.

قوله: (**وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ**). أي القول باستحالة مقدور بين قادرين، وأنه تعالى لا يقدر إلا على أجناس مقدوراتنا، قال الإمام يحيى: اتفقت المعتزلة على منع مقدور بين قادرين إلاّ أبا الحسين، واختار عليه السلام جوازه[1].

---

(١) ـ قوله: واختار الإمام يحيى عليه السلام جوازه، وظاهر إطلاق الجواز من غير قيد، واختار بعض أئمتنا عليهم السلام جواز مقدور بين قادرين متفقين لا مختلفين، واستدل بتحريك الجماعة نحو الخشبة حركة واحدة، وكسر نحو العود كسراً واحداً، فقد تعلقت قدرة كل واحد منهم بعين=

والخلاف في هذه المسألة واقع من طريقين، أحدهما: في مقدور بين قادرين من جهة واحدة بأن يكون له وجود واحد يتعلق بالقادرين، والثانية: في صحة مقدور بين قادرين من جهتين بأن يكون له وجودات كثيرة تتعلق بعضها بقادر، والبعض الآخر بقادر آخر.

أما الطريق الأولى فاستدل الجمهور على امتناعها بأن حكم كل قادرين صحة اختلافهما في الدواعي، وإلا لم يفترق الحي الواحد من الحيين، فكان يصح أن يدعو زيداً الداعي إلى إيجاد فعل، ويصرف عمراً الصارف عن وجوده، فيكون موجوداً من جهة زيد؛ لأن حق القادر أن يقع فعله عند توفر دواعيه، ومعدوماً من جهة عمرو، ولأن من حق القادر أن لا يوجد فعله عند صارفه فيكون موجوداً من جهة زيد معدوماً من جهة عمرو، وكون الفعل الواحد موجوداً معدوماً محال. واعترض بأنه إنما يكون موجوداً فقط؛ لأن معنى كونه معدوماً من جهة عمرو هو أنه يجب أن لا يقع من جهته عند توفر صوارفه، وليس كونه غير واقع من جهته يمنع كونه واقعاً من جهة غيره، وحل وقوعه من جهة زيد يخرج عن كونه مقدوراً لهما جميعاً؛ لأنه قد وجد.

وأجاب المتأخرون من أصحابنا بأنه يجب أن يكون موجوداً معدوماً من جهة كل واحد منهما، لأنا إذا فرضنا مقدور زيد وجوده ومقدور عمرو ألا يوجد، وفرضنا أن كل واحد/٨٢٣/ من هذين المقدورين يتعلق بالقادرين كليهما لزم صحة حصول المقدورين من كل واحد من القادرين فيوجد ولا يوجد من جهة كل واحد منهما.

قوله (**وأكثر أهل الجبر**).

اعلم أن بين كلام أصحابنا المجوزين لمقدور بين قادرين وكلام من أجازه من المجبرة فرقاً، وهو أن أصحابنا جعلوه جائزاً من جهة واحدة وهي الحدوث، والمجبرة جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب، فجعلوه تعالى قادراً عليه من جهة الحدوث ونحن نقدر عليه

ما تعلقت به قدرة الآخر، ولا يلزم مثل هذا في المختلفين، لأن العلة في المتفقين الاتفاق أي اتفاقهما في وجود نحو تحريك الخشبة وكسر العود، والعلة في تعذره بين المختلفين الاختلاف، إذ التضاد علة مانعة من حصول ذلك، أما الأمير الحسين عليه السلام في الينابيع فبعد أن قرر أدلة عدم جواز مقدور بين قادرين قال: وفيه نظر، ولعل وجه النظر هو مثل ما حكيناه من جواز ذلك بين المتفقين ومنعه بين المختلفين، والله أعلم. تمت



قالوا: وله مثل أجلى من هذا وهو أن يريد زيد إيجاد حركة في هذا الجوهر ويريد عمرو إيجاد سكون فيه، وكل واحد من الحركة والسكون متعلق بكل واحد من القادرين، ويكون متحركاً من جهة زيد من حيث أراد تحريكه، وساكناً من جهته من حيث أنه مقدور عمرو متعلق بـه، وكذلك العكس، ويمكن أن يعترض بأن الحركة والسكون إنما يتعلقان بزيد على البدل، وكذلك بعمرو،

بعينه من جهة الكسب.

قوله: (**ومقدور عمرو ألاَّ يوجد**).

فيه نظر لأن القدرة لا تتعلق إلاَّ بالإحداث، فكيف تتعلق بألاَّ يوجد ولهذا عدل عنه إلى التمثيل بالحركة والسكون.

قوله: (**من حيث أن مقدور عمرو متعلق به**). الضمير في به عائد إلى زيد.

قوله: (**وكذلك العكس في عمرو**).يعني فيكون ساكناً من جهته من حيث أراد تسكينه ومتحركاً أيضاً من جهته من حيث أن مقدور زيد متعلق به.

قوله: (**لأنه إنَّما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة**).

يقال: إنا فرضنا الكلام في لزوم وجود السكون معها فأما بعده فما ذكرته مسلم لأنها إذا وجدت فقد منعت من وجوده في وقته، وهو مما يختص بوقت في وجوده إذا كان مقدوراً لنا والمنع المقارن يخرج القادر عن كونه قادراً على الممنوع منه، وتحقيق الاعتراض أن ما قاله المتأخرون من لزوم أن يوجد السكون من جهة زيد والحركة من جهة عمرو غير واضح، لأن زيداً إنَّما دعاه الداعي إلى الحركة دون السكون، فيوجد منه ما دعاه الداعي إليه وهو الحركة دون مالم يدعه الداعي إليه وهو السكون، فلا يلزم وجوده منه من جهته، وإن كان متعلقاً به بأن يكون قادراً عليه فإنه لا يلزم وجود ما تعلق بنا إلاَّ إذا دعانا إليه داع وقصدنا إلى فعله، وهكذا الكلام في عمرو فإذا أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه فمن كان أكثر قُدَراً وجد ما دعاه الداعي إليه دون ما دعى الآخر الداعي إليه.

فإذا وجدت الحركة من جهة زيد لتوفر دواعيه لم يلزم أن يوجد السكون من جهته؛ لأنه إنما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة، وهذا حكم كل ضدين يتعلقان بالقادر سواء تعلقا بقـادر آخر أم لا.

دليل آخر للجمهور، قالوا: لو وجد عند توفر دواعي زيد مع قيام صارف عمرو لكان عمرو فاعلاً له مع كراهته له؛ لأنه وجد ما كان قادراً عليه، وذلك هو حقيقة الفاعـل، ويمكـن أن يعترض بأنه إنما يكون فاعلاً إذاوجد ما كان قادراً عليه من جهته، وذلك من تتمة حد الفاعل.

دليـل: قال الجمهور لو وجد الفعل من جهة قادرين لما انفصل عن وجوده من جهـة قـادر واحد إذ لم يختص أحدهما بتأثير ليس للآخر.

واعترضه ابن الملاحمي بأن الفصل يظهر بالتمانع فيكون الفعل الصادر من قادرين أولى من ضده الصادر من قادر واحد. وفيه نظر إلا أن يبني على تزايد الوجود وسـيأتي في الطريـق الثانية.

قوله: (وهذا حكم كل ضدين يتعلقان بالقادر). يعني أنَّـه لا يقـدر عـلى إحـداثهما إلاَّ عـلى البدل، فيكون قبل وجودهما قادراً على إيجاد أيهما شاء، فأما بعد وجود أحدهما مع كون الآخر يختص بالوقت الذي وجد فيه أو وجودهما فقد خرج عن كونه قادراً عليهما.

قوله: (وفيه نظر إلاَّ أن يبنى على تزايد الوجود).

يعني لأنَّه إذا كان الواقع من جهة القادرين وجوداً واحداً وقـد حصـل مـن القـادر الآخـر وجود أيضاً، فما الوجه في كون الصادر منهما أولى بـالوقوع إلاَّ أن ينبنـى عـلى تزايـد الوجـود فيقال هو أولى من جهتهما لأنهما يكسبان الفعل وجودين من كل واحد منهما وجـوداً والقـادر الآخر لا يكسبه إلاَّ وجوداً واحداً، فكان ما فعلاه هو المانع لما فعله من حيث اختص بوجـود زائد، وقد ذكر الإمام يحيى عليه السلام مضمون اعتراض ابن الملاحمي ونظر عليه أيضاً، وجعـل الاعتراض أنَّه وإن لم يظهر الفرق تحقيقاً فإنه يظهر تقديراً فإنا لو قدَّرنا عدم أحدهما لأثـر فيـه الآخر.

قال: وكلام الجمهور معارض بطروّ جزئين من البياض على جزء من السواد، فإنهما ينفيانه على حد لا ينفصل عن انتفائه بأحدهما.

دليل: قال الجمهور لو تعلق الفعل بقادرين لصح أن يقدر الله تعالى عليه مبتدأ ولا يقدر أحدنا عليه إلا مسبباً، وفي ذلك كونه محتاجاً إلى المسبب غير محتاج.

واعترضه ابن الملاحمي بأنه لا يمتنع احتياجه إلى السبب في حل دون حل، وبهذا اعترض قولهم لو تعلق بقادرين لما صح أن يوجداه في محل قدرتيهما، وإلا كان مثلاً للتأليف، وإذا فعله أحدهما مباشراً والآخر مسبباً أدى إلى أن يكون محتاجاً إلى السبب غير محتاج.

قوله: (**وكلام الجمهور معارض**)... إلى آخره.

يمكن الجواب بأن يقال: بل طرو جزأين من البياض ينفصل عن طرو جزء لا من حيث النفي، فحكمهما في ذلك وهو نفي السواد كحكم الجزء الواحد لكنهما ينفصلان عنه بأنه يحصل لحصولهما في المحل الواحد من شدة البياض مالم يكن يحصل بجزء واحد فقد حصل الانفصال ههنا فلا تثبت المعارضة.

قوله: (**ولا يقدر أحدنا عليه إلاّ مسبباً**).

مثاله: أن يكون ههنا صوت مقدور له تعالى ولنا، فالصوت لا يصح منا إلاّ مسبباً عن الاعتماد وهو يصح منه تعالى ابتداء إذ لا فعل من الأفعال إلاّ ويصح منه تعالى إيجاد جنسه مبتدأ.

قوله: (**وبهذا اعترض قولهم**)... إلى آخره.

يعني فقال: بل يصح من أحدهما إيجاده في محل قدرته من غير سبب ويصح من الآخر إيجاده في ذلك المحل بعينه مسبباً عن الاعتماد، إذ لا يجوز أن يعدى أحدنا الفعل إلى غيره إلاّ بالإعتماد، فيكون محتاجاً إلى السبب حيث يكون الفاعل له مَنْ ليس محل قدرته له بمحل غير محتاج إليه حيث يكون الفاعل من محل قدرته محل له.

قوله: (**وإلا كان مثلاً للتأليف**).

....

يعني لأن الحلول في محلين هو حكم التأليف الخاص فما شاركه فيه وجب أن يماثله، ونحن فرضنا الكلام في مقدور ليس بتأليف ككون[1] مثلاً.

تنبيه:

قد استدل على استحالة مقدور بين قادرين بأدلة غير الأدلة الَّتِي ذكرها المصنف، فمنها: أنه كما استحال معلول بين علتين يجب أيضاً أن يستحيل مقدور بين قادرين. واعترضه الإمام يحيى بأن الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين، فإن حصل المانع هذا في مسألتنا بطل القياس، يعني ومنعنا من صحة مقدور بين قادرين لذلك المانع لا للقياس، وإن لم يحصل منعنا الحكم وهو استحالة مقدور بين قادرين، هذا معنى ما ذكره.

ومنها: أنَّه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسناً قبيحاً بأن يريد أحدهما إيجاد المقدور على جهة القربة، ويريد أحدهما إيجاده على جهة المعصية، وفي ذلك ثبوت كونه حسناً قبيحاً.

واعترضه ابن الملاحمي بأنه لا يمتنع ثبوت الوصفين لفعل واحد مع استناد كل واحد منهما إلى غير من يستند إليه الآخر، فلا تدافع في ذلك بالنظر إلى القادرين.

ومنها: ما ينبني على مذهب الشيخ الحسن في أن الحلول بالفاعل، وهو أن يقال: لو صح مقدور بين قادرين لجاز أن يريد أحدهما إيجاد ذلك المقدور في محل، ويريد الآخر إيجاده في غيره من المحال، وحينئذ إما أن يوجد مرادهما معاً أو لا يوجد أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر، والأول باطل لأنَّه يلزم منه حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال، والثاني باطل لأنَّه يلزم منه خروجهما عن كونهما قادرين، والثالث يقتضي كونه مقدوراً لأحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدوراً للآخر الذي لم يوجد مراده، وبهذا يبطل صحة مقدور بين

---

(١) ـ في (ب): كالكون.

وأما الطريقة الثانية، فقد استدل الجمهور على امتناعها بأنه لو تزايدت الوجودات حتى يصح تعلق بعضها بقادر والبعض الآخر بقادر آخر لصح أن يدعو أحد القادرين الداعي إلى الإيجاد دون الآخر فيكون موجوداً معدوماً.

قادرين فإن يصح[1] ما قاله الشيخ الحسن وذهب إليه وهو الأقرب فلا كلام في قوة هذا الدليل، فأما على مذهب الجمهور في الحلول فلا يتأتى إذ هم يقولون بأنه يختص في الحلول بمحل معين ولا يصح حلوله في غيره، فالذي يوجد مراده هو من أراد حلوله في ذلك المحل، ولا يخرج ذلك المقدور عن كونه مقدوراً لمن لم يوجد مراده لأن السبب في عدم إيجاده له محاولته لوجوده في محل لا يصح وجوده فيه، وإن أراد كلاهما وجوده في محلين غير محله المعين لم يصح أيضاً، ولم يوجد أي مراديهما.

ومنها: أنَّه لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريدا معاً إيجاده في وقت واحد، وإذا أرادا ذلك وحاولاه فإما أن يوجداه معاً أو أحدهما أو لا يوجده واحد منهما إن أثرا فيه معاً فإما أن يكون تأثيرهما في وجودين له أو في وجود واحد، الأول باطل لأن الخصم لا يجعل الوجود زائداً على الذات فلقيام الدليل على أن الوجود لا يتزايد، والثاني باطل لأن اشتراكهما في وجود واحد هو بأن يؤثر أحدهما في نصفه أو ثلثه أو ربعة والآخر في البقية، وهذا يؤدي إلى تجزيء صفة الوجود وأن لها نصفاً وثلثاً وربعاً ونحو ذلك وهو باطل بالضرورة، ثُمَّ إنَّه لو صح ذلك لم يحصل منه مرادهم من مقدور بين قادرين لأن لكل واحد منهما أثراً غير أثر الآخر، فحصل ما أردناه من أنَّه لا مقدور بينهما، وإن أوجده أحدهما قضى ذلك بأنه مقدور له فقط دون الآخر، وإن لم يوجده واحد منهما خرج عن كونه مقدوراً لهما.

قوله: **(وأما الطريقة الثانية)**. يعني في الكلام على مقدور بين قادرين من جهتين بأن يكون له وجودان أو أكثر يتعلق كل واحد من تلك الوجودات بقادر.

واعلم أن الكلام في هذه الطريق هو على جهة التقدير بمعنى أنا لو قدرنا صحة تزايد

---

(١) ـ في (ب): فإن صح.

قال أبو الحسين: أتلزمون الخصم التسمية أو المعنى، وكلاهما لا يلزم، أما التسمية للخصم /١٢٤/ أن يقول: إني أسميه موجوداً لحصول صفة الوجود له، ولا أسميه معدوماً لانتفاء صفة الوجود الأخرى كما أسمي الجوهر أسود لحصول سواد فيه وإن لم يحصل سواد آخر، وكذلك اسمية كائناً لحصول كائنية فيه وإن لم تحصل كائنية أخرى.

وأما المعنى فللخصم أن يقول: أتريدون بكونه موجوداً معلوماً أنه حصل على إحدى صفتي الوجود دون الأخرى فهو صحيح فما المانع منه، أو تريدون أنه ليس له صفة وجود قط، فغير صحيح؛ لأنه كيف يقول القائل: إذا كان لهذا الشيء صفة وجود بأحد القادرين لم يكن له صفة وجود قط، وهل هذا إلا كأن يقول: إذا كان زيد في الدار لم يكن في الدار.

دليل: قال الجمهور: لو تزايدت صفة الوجود وحصل بعضها لم يكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضاة أولى من أن لا تظهر.

الوجود وصحة ثبوت وجودين أو أكثر لذات واحدة هل كان يصح ذلك وإلاَّ فقد تقدم في فصل الصفات الدلالة على أن صفة الوجود لا تتزايد، وكذلك فمجاراة أبي الحسين وابن الملاحمي في هذه الطريق مجاراة على مذهب خصومهم في الوجود وأنه زائد على ذات الموجود، وأما على مذهبهما من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور أن يجعلا للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات، ثُمَّ كيف يتصور ذلك في مقدوراتنا وعندهم أنَّها صفات والصفة لا يثبت لها وجود واحد فضلاً عن وجودين.

قوله: (**لم تكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضاة أولى من ألا تظهر**).

يعني صفة تلك الذات الَّتِي تزايدت صفة الوجود في حقها، والوجه فيما قاله أنَّه قد تقرر أن وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضاة عن الصفة الذاتية وظهور الأحكام المقتضاة عن تلك الصفة المقتضاة، فإذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بأن يختص بكونه شرطاً أولى من بعض فتكون شروطاً كلها، فإذا قدرنا حصول بعضها فليس بأن تظهر الصفة المقتضاة حينئذ لظهور بعضها أولى من ألا تظهر لعدم حصول جميعها، وعلى هذا يتوجه قول المصنف في الاعتراض عليه: (فإنه يبطل السؤال من أصله)

واعترضه ابن الملاحمي بأن ظهورها أولى لحصول الوجود الذي هو شرط ولا يضر فقد صفة أخرى لو حصلت لكانت شرطاً كما أن الحياة شرط في العلم، ومتى حصلت صح وجود العلم وإن فقدت حياة أخرى.

ومتى قيل له: إن الوجودات كلها شرط، أجاب بأن هذا وإن كان ضعيفاً فإنه يبطل السؤال من أصله؛ لأنه يصير عدم ظهور المقتضة أولى لفقد شرطها، وهو جميع الوجودات فلا يستقيم قولهم في الدليل لا يكون بأن تظهر عند بعض الوجودات أولى من أن لا تظهر.

دليل: قال الجمهور لو جوزنا تزايد صفة الوجود لكنا قد جوزنا صفة حصولها كان لا يحصل، وذلك محال.

ويمكن أن نعترض بما تقدم من أن لحصولها تأثير في المنع، ويمكن الجواب: بأنه لو كان كذلك لصح أن يمنع أحدنا عشر حركات بحركة واحدة لها عشر وجودات.

ويمكن أن يعترض بأنكم إن أردتم عشر وجودات من عشرة قادرين فصحيح على مذهب الخصم، وإن أردتم بقادر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة الواحدة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد؟

يعني فإنها إذا جعلت شروطاً كلها كانت الصفة المقتضاة بأن لا تظهر لعدم اجتماع الشروط أولى من أن تظهر، وإن حصل بعضها كما أن المدركية لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح أن يقال: عند حصول بعض هذه الشروط ليست بأن تظهر أولى من ألا تظهر بل تكون أولى بأن لا تظهر.

قوله: (**وإن كان ضعيفاً**). يعني من حيث أن وجوداً واحداً يكفي في ذلك الظهور إذ لا دلالة على اشتراط وجود غيره.

قوله: (**وإن أردتم بقادر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد**).

يجاب عنه بوجهين، أحدهما: أنا إنَّما قلنا ذلك بناء منا على أن المقدور الواحد لا يكون له إلاَّ

والأحسن في الجواب أن يقال: إن التمانع يقع لا لأجل التنافي، والتنافي هو لأجل الصفة المقتضاة وهي لا تتزايد اتفاقاً، فلا يكون لتزايد الوجود تأثير في المنع لأن المنع يستند إلى ما يتزايد، فيكون تزايد الوجود كلا تزايد ويستقيم الدليل.

دليل: قال الجمهور: لو صح تزايد الوجود حال الحدوث لصح حال البقاء، ولصح أن يبدأ أحد القادرين فيكسب الفعل صفة وجود ثم يأتي قادر آخر بعد فيكسبه وجوداً آخر حال بقائه، وفي ذلك اتحاد الموجود وهو محال.

وجود واحد، وكان من مذهبنا أن القدرة لا تتعدى المقدور الواحد فلهذا قلنا إن القدرة لا تتعدى الوجود الواحد، فأما إذا جعلنا للمقدور الواحد وجودين أو وجودات فنحن نجيز تعلق القدرة به على جميع وجوداته.

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا أنَّها لا تتعلق إلاَّ بوجود واحد فما أنكرت أن تكون في هذا القادر الواحد عشر قدر تتعلق كل واحدة منها بوجود لهذا المقدور، فعلى هذا يصح منه ممانعة العشر الحركات بالحركة الواحدة الَّتِي لها عشر وجودات ويصح الجواب، وفي قوله: إن القدرة لا تتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر، لأن القدرة لا تتعلق على سبيل الجملة ولا تتعدى في التعلق على سبيل الجملة .

وقوله: **(على التفصيل)** يوهم ذلك، وإنَّما يقال ذلك في العلم، فكان الأولى أن يقول: لا تتعدى على الوجوه المعتبرة.

قوله: **(وهي لا تتزايد اتفاقاً)**.

يقال: أما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لأنا إنَّما منعنا تزايدها واقتضاء الصفة الذاتية لأكثر من صفة مقتضاة مما يكشف عنها بمجرده عند اتحاد الشرط، فقلنا: لو تعدت في الاقتضاء عن المقتضي الواحد إلى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الاقتضاء لتعدت ولا حاصر فيلزم تعديها في الاقتضاء إلى ما لا نهاية له، فأما إذا تزايدت الشروط فغير مانع أن تتزايد المقتضيات ويكون انحصار اقتضاء الذاتية لها بانحصار شروطها.



ويمكن أن يعترض بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حال الحدوث، فلا يصح تزايد الوجود حال البقاء.

واعلم أن هذا الدليل والذي قبله إنَّما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود، لكنه إذا ثبت ذلك صح ما نحن بصدده من تعذر مقدور بين قادرين من جهتين.

قوله: (**بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث**).

يقال: إنَّه إذا فعل له وجوداً فتلك حالة حدوثه وإن كان قد استمر في الوجود من قبل، ونحن إنَّما جعلنا تأثير القادرين تابعاً لحالة الحدوث في الوجوه التابعة له فأما الوجود فلم نتكلم عليه ولا ثَمَّ أصل يرد إليه.

تنبيه:

اعلم أن أبا الحسين قد احتج على صحة مقدور بين قادرين بأنا إذا فرضنا جزءاً ملتصقاً بكفي إنسانين ثُمَّ دفعه أحدهما في حال جذب الآخر له فأما أن يحصل في ذلك الجزء حركتان أو حركة واحدة، والأول باطل لاستحالة اجتماع المثلين، ثُمَّ إنا وإن سلمنا ذلك فأما أن تستند الحركتان لا إلى أحد القادرين فيكون قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال، وإما أن تستند الحركتان إلى كل واحد منهما وهو المطلوب، وإن كان الحاصل فيه حركة واحدة فأما ألاَّ تستند إلى واحد منهما وهو محال لما تقدم، وأما أن تستند إلى كل واحد منهما وهو المطلوب.

والجواب: بل نقول بحصول حركتين فيه ولا نسلم امتناع وجود المثلين في المحل الواحد وإن قالت به الأشعرية، فدليل صحة مذهبنا في ذلك واضح فإن المثلين لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، فكما أن ذلك هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين فكذلك المثلان بل ذلك أولى فيهما لأن بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين، وإذا تقرر جواز حصول حركتين فيه وحكمنا به جعلنا إحداهما مستندة إلى أحد الفاعلين والأخرى إلى الآخر، ولا نجعلهما غير صادرتين منهما ولا مستندتين إلى كل واحد منهما على انفراده.

فصل/ لا معنى لمكالمة أهل الجبر في مقدور بين قادرين وإن كانوا يقولون به.

أما الجهمية فلأنهم يجعلون القادر واحداً وهو الله تعالى، وأما أهل الكسب فهم كالجهمية سواء في المعنى وإن خالفوا في العبارة، وكذلك أهل القول بالقدرة الموجبة من حيث أن فاعل السبب فاعل المسبب، وإذا كان عند جميعهم أنه لا فاعل إلا الله فلا معنى لقولهم مقدور بين قادرين.

واحتج أيضاً بأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته والمقدور ممكن ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور قبل وجود القادرين ووجود قُدُرِهم صحت[1] كونه تعالى قادراً على الكل، ولا يجوز أن يخرج عن كونه قادراً على البعض بوجود القادرين من خلقه ووجود قدرهم، فثبت بذلك صحة مقدور بين قادرين.

والجواب: أما مع تسليم كونه تعالى قادراً على جميع أعيان المقدورات قبل وجود القادرين من خلقه وقدرهم، فلا بد من صحة ما قاله ومن كونه تعالى قادراً عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم، إذ وجودهم لا يغير قادريته تعالى، لكن المانعين لصحة مقدور بين قادرين لا يسلمون شمول قادريته للأعيان قبل وجود القادرين من خلقه ولا بعد وجودهم، إذ عندهم أن لهم مقدورات ثابتة في الأزل لا يصح من غيرهم إيجادها.

(**فصل: لا معنى لمكالمة أهل الجبر في مقدور بين قادرين وإن كانوا يقولون به**).

قوله: (**وإن خالفوا في العبارة**).

يعني فأثبتوا أحدنا قادراً، وسيأتي تحقيق مذهبهم في مسألة خلق الأفعال.

قوله: (**فلا معنى لقولهم مقدور بين قادرين**).

يقال: أما الجهمية فمسلم أنَّه لا معنى لمكالمتهم في ذلك إن كانوا يقولون به، إذ لا يثبتون أحدنا قادراً ولا يثبتون له تأثيراً على الإطلاق، وأما أهل الكسب فلا معنى لمكالمتهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث، لأنهم لا يجعلون المؤثر في الإحداث إلاَّ الله تعالى، فأما من

(١) - في (ب): فيجب.



شبهتهم: أنه إذا أقدرنا الله تعالى على فعل فهو بأن يقدر عليه أولى.

والجواب: معنى أن الله تعالى أقدرنا عليه عندكم أنه خلق فينا الفعل وخلق فينا قدرة مقارنة له أو خلق فينا قدرة موجبة له، وإذا كان كذلك لم يكن قد أقدرنا عليه، وإلا لزم أن يكون قد أقدر المرمي به من شاهق على الهُويِّ بأن خلق فيه قدرة مقارنة له أو فعل فيه ما يوجبه وهو الثقل، وكل هذا باطل.

جهة الكسب والحدوث فالكلام بيننا وبينهم في ذلك، والخلاف متوجه وإبطال قولهم فيه بأن يقال: إن كنتم لا تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى بل لا تقعان إلاَّ معاً لزمكم مثل ما تقدم، وهو أن أحد القادرين إذا دعاه الداعي إلى تحصيله من جهته الَّتِي يقدر عليها مع حصول الصارف للقادر الآخر عن تحصيله من الجهة الَّتِي يقدر عليها، فأما أن يحصل من الجهتين جميعاً وهو محال وإلاَّ لزم أن يقع الفعل على جهة ممَّن له صارف عن إيقاعه عليها، أو لا يقع من أي الجهتين فيؤدي إلى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له إلى إيقاعه، أو يقع على إحدى الجهتين دون الأخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى وإن كنتم تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى على ما حكي عن برغوث والأشعري.

قلنا لكم: إذا قدر أحدنا على إيقاعه على جهة الكسب قدر على إيقاعه من جهة الحدوث، وإذا قدر الباري عليه من جهة الحدوث قدر عليه من جهة الكسب، لأن من قدر على أن يجعل الذات على وجه وجب أن يقدر على جعلها على سائر الوجوه، وإذا ثبت قدرة أحدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك الباري تعالى لم يمتنع أن يدعو أحدنا داعي الحاجة إلى فعله ويصرف الباري تعالى صارف الحكمة عنه فيكون موجوداً معدوماً، وبالجملة فما دل على امتناعه فيما مضى يدل عليه ههنا.

قوله: (**وخلق فينا قدرة مقارنة له**). يعني ولا تأثير لها فيه كما حكي عن الأشعري. وقوله: (**أو خلق فينا قدرة موجبة له**). أشار به إلى قول متأخريهم المثبتين لتأثير القدرة مع الإيجاب.

فأما على أصلنا فهو تعالى وإن أقدرنا على الفعل لم يلزم من ذلك أن يكون قادراً على متعلق تلك القدرة لاستحالة ذلك، لولا هذا لوجب إذا خلق فينا شهوة متعلقة بشيء أن يكون هو مشتهياً له أولى وأحرى.وأرَكّ من هذه الشبهة قولهم: إذا صح مملوك بين مالكين صح مقدور بين قادرين؛ لأن المعنى كون المملوك بين المالكين أن لكل واحد منهما أن يصرفه نوعاً من التصرف ويستخدمه نوعاً من الاستخدام، وما فعله المملوك لأحدهما غير ما فعله للآخر، ويقال لهم: إذا جاز تعلق المقدور بقادرين من جهتين حدوث وكسب فهلا جاز تعلقه بهما من جهة واحدة كالمراد والمعلوم.

ويقال لهم: هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين فلم منعتم منه، وقد فقد الحاصر كالمراد والمعلوم والمملوك. ويقال لهم: إذا جاز فعل من فاعلين فهلا جاز ظلم من ظللين، وكذب من كاذبين، وكلام من متكلمين، ونحو ذلك.

قوله: (**أو فعل فيه ما يوجبه**). الضمير في يوجبه عائد إلى الهُوِيِّ.

قوله: (**فهلا جاز تعلقه به من جهة واحدة**).يعني جهة الحدوث كالمراد والمعلوم فإنه يجوز تعلق المريدين بالمراد الواحد، وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة، وهو كون المراد مراداً للمريدين والمعلوم معلوماً للعالمين، فأما صحة إيقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الإحكام فذلك من تأثير القادرية فلا يشترك فيه اثنان.

قوله: (**إذا جاز تعلق المقدور بقادرين**). وقوله: (**هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين**).

فيه نظر لأن التعلق للقادر بالمقدور لكن إرادته صحة إيجاد المقدور من جهة القادر، فإن التعلق كما أنّه حكم ثابت للقادر فهو حكم ثابت للمقدور فيصح إضافته ونسبته إليه.

قوله: (**كالمراد والمعلوم والمملوك**).يعني فإنه يصح أن يتعلق بالمراد الواحد أكثر من مريدين، وكذلك المعلوم يصح أن يعلمه أكثر من عالمين، وكذلك المملوك يصح أن يملكه أكثر من مالكين.

قوله: (**ويقال لهم: إذا جاز فعل بين فاعلين**).



فصل

إن قيل: المجوزون من شيوخكم مقدوراً بين قادرين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لا من الله تعالى، وهلا جاز أن يكون كلام أحدهم منه ومن الله تعالى وسائر أفعاله.

والجواب: أن هذا السؤال لا يختص المجوزين لمقدور بين قادرين، بل يقال للجمهور أيضاً: ما أنكرتم ان يكون الله تعالى فعل فيكم مثل كلامكم، ومثل مَشيئتكم، فالمانع من ذلك شامل على المذهبين جميعاً.

وقد ادعى المجوزون لمقدور بين قادرين وغيرهم الضرورة في الفرق بين فعلهم وبين ما يفعل فيهم. واستدل الباقون بطريقين، إحداهما: أنا نعلم ضرورة وقوف أفعالنا على أحوالنا، ولو كانت مفعولة فينا لكنا محمولين عليها.

الثانية: دليل العدل والحكمة وسيتضح.

يعني على أصلهم من أن أفعال العباد بينهم وبين الباري تعالى.

(**فصل: إن قيل: المجوزون من شيوخكم**). كأبي الهذيل وأبي الحسين (**مقدوراً بين قادرين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لا من الله تعالى**).

قوله: (**فالمانع من ذلك شامل على المذهبين جميعاً**).

كان الأولى أن يقول: فالسؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعاً.

قوله: (**الثانية: دليل العدل والحكمة وسيتضح**).

يعني في ذكر كيفية الاستدلال وتحقيقه أن يقال: إن في أفعالنا ما هو قبيح، فكيف يجوز مع ذلك أن تكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وأنه لا يفعل القبيح لكن هذا لا يشمل جميع الأفعال.

القول في أن الله تعالى مريد وكاره

المريد: هو المختص بصفة لمكانها يصح أن يوقع الفعل على وجه دون وجه إذا كان مقدوراً له.

(القول في أن الله تعالى مريد وكاره)

اعلم أولاً أن من أصحابنا من اختار تأخير الكلام في إثبات هاتين الصفتين للباري تعالى وتوابعهما إلى باب العدل لأن لهما تعلقاً به من حيث أنَّه تعالى مريد وكاره بإرادة وكراهة من فعله، والكلام في أفعاله وحسنها وقبحها يختص بباب العدل وهو اختيار السيد الإمام مانكديم والحاكم وغيرهما، واختار المصنف رحمه الله تعالى ما هو خير من ذلك وهو أن يضع الكلام في إثباتهما صفتين[1] للباري تعالى وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد، لأنَّه كلام في إثباته تعالى وإثبات صفاته وكونه مريداً وكارهاً من صفاته تعالى، ثُمَّ وضعهما ههنا لأن الصفات المتقدم ذكرها متقدمة عليهما في الترتيب، وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لأنَّه متعلق بتلك الصفات دونهما، وقدمهما على مسائل النفي لأن الإثبات أقدم من النفي، ووضع الكلام في أنَّه تعالى يريد الطاعات ولا يريد المعاصي في باب العدل لأنَّه كلام في أفعاله تعالى ومايحسن منه وما يقبح وكونه يريد الطاعات ويكره المعاصي من ذلك.

قوله: **(المريد هو المختص بصفة)**... إلى آخره.

اعلم أن بين العلماء خلافاً في تحديد المريد، فذهب السيد الإمام وغيره إلى أن المريد والكاره لا يحتاجان إلى تحديد لأن أحدنا يعلم كون المريد مريداً من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره، وذهب بعضهم إلى احتياجهما إلى التحديد، واعترض قول السيد ومن وافقه بأنكم إن أردتم أن كون المريد مريداً يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا لا يقتضي ألا يحد فإن كون

---

(١)ـ في (ب): صفة للباري.

قلنا: إذا كان مقدوراً له ليدخل كونه مريداً لفعل الغير، فالكاره هو المختص بصفة لمكانها يصح منه إيقاع كلامه نهياً ونحوه، وكان أبو علي وأبو هاشم أولاً يحدون المريد بأنه من وجدت إرادته بحيث تتعاقب هي وضدها.

الحي حياً وكونه عالماً وكونه قادراً يعلم على الجملة ضرورة، وإن أردتم أن كون المريد مريداً يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم، ويرد على الحد الذي ذكره المصنف اعتراضات:

أحدها: أن قولنا: مريد أظهر من هذا الحد، ومن حق الحد أن يكون أجلى من المحدود.

ويمكن الجواب بأن يقال: إن قصدت أن المريد أظهر على سبيل الجملة فذلك لا يمنع من تحديده بهذا الحد كما في الحي والعالم والقادر، ونحن إنَّما قصدنا تحديده على سبيل التفصيل، وإن أردت أنَّه أظهر منه على سبيل التفصيل فغير مسلم.

وثانيها: أنه يلزم أن يكون الكاره مريداً لأنه يختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نهياً وتهديداً، وكذلك العالم فإنه مختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه، فكان الأولى أن يقول: على الوجوه المختلفة لأن الكاره والعالم إنَّما يصح منهما إيقاعه على أحد وجهين بخلاف المريد.

وثالثها: أنَّه يخرج من الحد من أوجد الله فيه إرادة فإنها توجب له صفة هي كونه مريداً ويكون مريداً لأجلها، ولا يصح منه لمكانها إيقاع الفعل على وجه دون وجه لما تقدم.

قوله: (**إيقاع كلامه نهياً ونحوه**).

أشار بنحوه إلى إيقاعه تهديداً، ويرد على حد الكاره الأول والثالث من اعتراضات حد المريد.

قوله: (**وكان أبو علي وأبو هاشم أولا**)... إلى آخره.

إنَّما قال أولاً لأن أبا هاشم قد رجع عن ذلك إلى تحديده بأنه المختص بصفة إلى آخره، وأما

ويبطله ما ثبت من صحة خُلُوِّ الحي عن الإرادة والكراهة وعن الشيء وضده، وأيضاً فقد يعلم المريد من لا يعلم الإرادة، وإلا كنا لا نحتاج إلى إقامة الدلالة على الإرادة بعد العلم بالمريد.

وحده أبو القاسم بأنه فاعل الإرادة، ولهذا لم يقل: بأن الله تعالى قادر على الإرادة لما كان غير مريد على الحقيقة عنده، ويبطله أنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال بخلاف المريد وبأنه كان يلزم صحة أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه، والكراهة في جزء آخر كالحركة والسكون،

أبو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المريد مريداً علماً بالإرادة لا علماً بالمريد على الحال، وهكذا قوله في الكاره.

قوله: (**ما ثبت من صحة خُلُوِّ الحي عن الإرادة والكراهة**).

يعني بما ذكره أبو إسحاق بن عياش أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس في الأسواق لا يريدها ولا يكرهها.

قوله: (**وأيضاً فقد يعلم المريد من لا يعلم الإرادة**).

يقال: إنَّما يثبت هذا فيمن علم المريد جملة فقط.

قوله: (**ولهذا لم يقل بأن الله تعالى قادر على الإرادة**).

هكذا قول أبي القاسم في الإرادة وفي الكراهة أيضاً، فإنه قال: إن الباري غير قادر عليهما لئلا يلزمه أن يكون مريداً وكارهاً، لأنَّه إذا كان قادراً عليهما صح منه فعلهما، وإذا فعلهما كان مريداً وكارهاً إذ المريد والكاره عنده ليس إلاَّ فاعل الإرادة والكراهة.

قال الشيخ الحسين بن أحمد بن متويه رحمه الله: وصار هذا القول والمذهب أعظم في الخطأ من كونه مانعاً أن يكون الله تعالى مريداً لأنَّه يقدح في كونه قادراً.

قوله: (**أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر**).

وأيضاً فأحدنا يجد من نفسه كونه مريداً بل قد يضطر إلى ذلك من غيره وإن لم يخطر بباله الفعلية، وأيضاً فالمرجع بكون أحدنا مريداً إلى الشهوة عنده وهي غير مقدورة لنا.

فصل/وللمريد بكونه مريداً حال وكذلك الكاره

والعلم بها على الجملة ضروري، فإن أحدنا يجد من النفس التفرقة بين كونه مريداً وبين كونه غير مريد، وقد يضطر إلى ذلك من غيره، وإنما الخلاف في تفصيلهما، فذهب جمهور شيوخنا إلى أنها زائدة على الداعي والصارف، وعلى الشهوة والنفار،

يعني إذا لم يكن المريد مختصاً بصفة ترجع إلى الجملة توجبها له الإرادة[1] كذلك الكاره، وألاَّ تتضاد الصفتان[2] على الجملة كما يقوله الجمهور.

قوله: (**وإن لم يخطر بباله الفعلية**).

يعني ولو كان المريد هو فاعل الإرادة لم يعلمه مريداً إلاَّ من علم فعله للإرادة.

قوله: (**وهي غير مقدورة لنا**).

هذا مذهب الجمهور، وأما أبو القاسم وأصحابه فهم يذهبون إلى أنَّها مقدورة لنا لأنهم حكموا بقبح شهوة القبيح مع اعتقادهم تنزيه الله تعالى عن فعل ما يقبح، فلذلك قالوا بأنها مقدورة لنا فجعله للإرادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك.

(**فصل: وللمريد بكونه مريداً حال وكذلك الكاره**)

قوله: (**وقد يضطر إلى ذلك من غيره**).

ذكر أصحابنا أن من لم تثبت حكمته لم يمكنا أن نعلم كونه مريداً إلاَّ ضرورة، أو يحصل لنا غالب الظن بكونه مريداً، وكذلك كونه كارهاً فأما أن يدلنا شيء من أفعاله كأمره أو خبره أو نهيه أو تهديده على كونه مريداً أو كارهاً فلا لجواز التورية عليه.

---

(١) ـ في (ب): وكذلك.

(٢) ـ في (ب): الصفات.

وقل الشيخ محمود وغيره: المرجع بها إلى الداعي والصارف، وقل الكعبي والبغدادية: المرجع بهما إلى الشهوة والنفرة.

لنا ما تقدم في نظائره من أنه لا يمكن المرجع لهذه التفرقة إلا إلى حل.

قوله: (**وقل الشيخ محمود وغيره**)... إلى آخره.

حكى الإمام يحيى[1] عليه السلام مذهب محمود هذا عن أبي الهذيل والنظام والجاحظ وأبي القاسم البلخي والخوارزمي[2].

قال ابن الملاحمي: وهو الذي يذهب إليه سائر الشيوخ غير أبي هاشم ومن قال بقوله. قال الإمام: فهؤلاء يذهبون إلى أنّه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلاَّ الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلاَّ علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، وفي حقنا هو العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضرر.

وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً وأما غائباً فنفاها، واختار الإمام عليه السلام مذهبه، وفي حكاية ذلك عن أبي القاسم نظر فالشهير عنه وعن أصحابه ما ذكره المصنف من رد الإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفار.

قوله: (**لنا ما تقدم في نظائره**).

يعني احتجاجاً على إثبات الصفات، فمثله يدل هنا على أن للمريد بكونه مريداً صفة.

---

(١)- ذكر ذلك الإمام يحيى عليه السلام في (ج/١ من التمهيد ص/٢٢٣) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد، ولفظه: اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة في وصف الله تعالى بكونه مريداً وكارهاً وإنما الخلاف في فائدة هذه الصفة، فالذي يذهب إليه أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلا الداعي والصارف، ففي حق الله تعالى ليس إلا علمه باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، أو حصول نفع أو دفع ضرر، وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً ونفاها غائباً، وأما سائر المعتزلة والأشعرية فإنهم حكموا بكون الإرادة شاهداً وغائباً أمراً زائداً على الظن والعلم والاعتقاد اهـ.

(٢)- هو محمد بن موسى بن محمد أبو بكر الخوارزمي، شيخ أهل الري وفقيههم سكن بغداد وسمع الحديث بها من أبي بكر الشافعي وغيره، ودرس الفقه على أبي بكر أحمد بن علي الرازي، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب أبي حنيفة، وكانت وفاته ليلة الجمعة الثامن عشر من جمادى الأولى سنة ٤٠٣هـ (تاريخ بغداد ٣/٢٤٧).

وبعد: فقد ثبت استحالة كون أحدنا مريداً للشيء كارهاً لـه، وإن اختلـف محـل الإرادة والكراهة فلا وجه لذلك إلا حصوله على صفتين ضدين، وبعد: فلكونه مريداً تأثير في وقوع الفعل على الوجوه المختلفة فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة، ويبطل قول ابن الملاحمي أن إرادة القبيح وكراهة الحسن يقبحان بخلاف الداعي إلى القبيح والصارف عن الحسن حيث يكونان من قبيل العلوم لا سيما الضرورية.

قوله: (**وإن اختلف محل الإرادة والكراهة**).

يعني بأن توجد الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر.

قوله: (**ولا وجه لذلك إلاَّ حصوله على صفتين ضدين**).

يعني ولو كانت الإرادة والكراهة لا توجبان صفتين وكان التضاد راجعاً إليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لا تضاد إذ لا يتضادان إلاَّ عليه، فعرفنا أن تعذر ذلك لإيجابهما صفتين متضادتين راجعتين إلى الجملة لا إلى المحل.

قوله: (**فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة**).

يعني لأن صحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً إليها وليس إلاَّ الصفة لا نفس الإرادة لأنها راجعة إلى المحل.

قوله: (**لاسيما الضرورية**).

اعلم أن لفظة لا سيما من أدوات الاستثناء لكنها لا تدخل للإخراج بل لتدل على تفضيل ما بعدها وتعظيمه وأولويته بالحكم، والسي مفرد وتثنيته سيان المثل، والمعنى لا مثل لما دخلت عليه في تلك الخصلة كقول القائل: ادخل من بالباب لا سيما بني فلان، فإنه أمر بإدخال من في الباب كافة وأتي بها لتدل على أن إدخال بني فلان أولى وأبلغ، وإنَّما خص الضرورية بالأولوية لأن الاتفاق واقع على أنه لا قبيح فيها، وأما الاستدلالية فقد تقدم خلاف أبي علي وأبي القاسم فيها وتجويزهما لأن يكون فيها ما هو قبيح، وتقرير ما ذكره المصنف أن أحدنا يدعوه الداعي إلى أكل مال الغير وإلى شرب الماء وهو صائم في رمضان وداعيه إلى ذلك هو

وبعد: فالإرادة والكراهة تتضادان بخلاف الداعي والصارف، ولهذا يجتمع الداعي والصارف في الطعام المسموم في حق الجائع.

ومن قوي ما يمكن أن يقال له: إن داعي القديم ثابت في ما لم يزل، ومعلوم أنه غير مريد في ما لم يزل وإلا كان مريداً لذاته، والمعنى قديم وهو لا يقول به. ويبطل قول البغداديين /١٢٧/ أن الشهوة والنفار لا يكونان إلا حسنين بخلاف الإرادة.

علمه بحصول نفع فيه، ولا كلام في أن هذا علم ضروري، ويصرفه الصارف عن الحج مثلاً وهو علمه بحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري، فلا كلام في أنَّه لا قبح في هذا الداعي والصارف.

قوله: (**وإلا كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم وهو لا يقول به**).

اعلم أنّه لا يقطع بامتناع أبي الحسين وابن الملاحمي عن وصفه تعالى بأنه مريد في الأزل إذ قد ذهبا إلى أن المرجع بالإرادة في حقه إلى الداعي والمرجع بالكراهة إلى الصارف وهما في حقه تعالى راجعان إلى صفته الَّتِي هي العالمية، فأكثر ما في ذلك إثبات داع وصارف للقديم تعالى في الأزل ولا ضير في ذلك فإن الجمهور يثبتون الدواعي والصوارف في الأزل، مع أن ابن الملاحمي قد ذكر أن الداعي لا يكون إرادة إلاَّ إذا خلص عن الصوارف أو ترجح عليها، وداعي الحكيم لا يكون خالصاً إلى الفعل إلاَّ إذا صح حدوثه في نفسه، وذلك لا يكون في الأزل وإلاَّ إذا كان إحساناً ومصلحة للمكلف وانتفت عنه وجوه القبح، وذلك أيضاً لا يتصور في الأزل. وقد احتج ابن الملاحمي بأن الإرادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح أن يدعو أحدنا الداعي إلى أمر ولا يريده ويصرفه الصارف عن أمر ولا يكرهه، والمعلوم خلاف ذلك.

والجواب: أن الموجب للتلازم بين الداعي والإرادة أن الداعي إلى الفعل يدعو إلى إرادته فيفعلها صاحب الداعي، وكذلك فالصارف عن الشيء يدعو إلى فعل كراهته.

قوله: (**لا يكونان إلاَّ حسنين بخلاف الإرادة والكراهة**).

وكذلك الشهوة والنفار غير مقدورين بخلاف الإرادة والكراهة، ويتعديان في التعلق في جميع الأجناس المدركات والإرادة والكراهة لا يتعديان الحدوث وتوابعه في المدرك وغيره، وأنهما يثبتان مع السهو والنوم بخلاف الإرادة والكراهة ويستحيلان على الله تعالى بخلاف الإرادة والكراهة، ولا يتعلقان إلا على التفصيل بخلاف الإرادة والكراهة، ولا يؤثران في وقوع الفعل على وجه بخلاف الإرادة والكراهة.

وبعد: فأحدنا يريد ما لا يشتهيه كشرب الأدوية الكريهة والفصد، ويشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر والأكل في رمضان.

هذا مبني على ما قد تقرر بالأدلة، فأما البغداديون فهم لا يسلمون ذلك بل يذهبون إلى أن من الشهوات والنفرات ما هو قبيح، وهو ماكان شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن.

قالوا قياساً على الإرادة عندكم فإن وجه قبحها دعاؤها إلى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعاء إلى القبيح، وكذلك النفرة قياساً على الكراهة؟

وأجاب أصحابنا: بأنا لا نسلم أن وجه قبح الإرادة دعاؤها إلى القبيح بل وجه قبحها كونها إرادة للقبيح، ثُمَّ إنا لا نسلم كون الشهوة داعية إلى القبيح إذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون، ولأن الشهوة والنفرة من فعله تعالى ولا قبح في أفعاله، ثُمَّ إن التكليف لا يتم إلاَّ بالشهوة والنفرة فكيف يقبحان.

قوله: (**وكذلك الشهوة والنفار غير مقدورين**)... إلى آخره.

هذا أيضاً مبني على الصَّحيح من المذهب لا على تسليم البغدادية لما قدمناه من حكاية مذهبهم، والذي يدل على أنها غير مقدورين لنا أن أحدنا لو دعاه الداعي المكين إلى أن يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالأدوية، أو يزيد في شهواته للطعام الذي شهواته له قليلة لتعذر عليه ذلك على طريقة مستمرة، وكذلك لو دعاه الداعي إلى إيجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك، ولو كانتا مقدورتين له لم يتعذر فعلها منه مع حصول الداعي إليهما.

فصل/وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة

لأنها تثبت مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر، وليس إلا وجود معنى على ما مر في نظائره.

(فصل: وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة)

قوله: **(لأنها تثبت مع الجواز)**.

دليل ذلك أنها لو ثبتت مع الوجوب لكان إما أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك محالات كثيرة، منها أن يكون مريداً لجميع ما يصح أن يراد كارهاً لكل ما يصح أن يكره فيؤدي إلى أن يكون مريداً للشيء الواحد كارهاً له، ومنها استحالة خروجه عن كونه مريداً وكارهاً، ومنها عدم جواز تجددهما على المريد، ومنها لزوم ثبوتها لكل جزء منفرد، ومنها تعلقها بما لا يتناهى.

قوله: **(والحال واحدة والشرط واحد)**.

الحال كون المريد حياً شاهداً وغائباً لأنَّه الذي يصحح كونه مريداً، وضدها وهو كونه كارهاً، والشرط البنية في حقنا لأنها شرط في تصحيح الحال لكونه مريداً فإنها لو لم تحصل والمراد بنية القلب لم تصحح الحيية المريدية وضدها، وكذلك فيمكن أن يجعل من شرطها البنية الَّتِي تحتاج الحياة في الوجود إليها لأنها مصححة لمصححها، وماكان كذلك فهو معدود من الشروط.

قيل: ومن الشرط في حق الشاهد ألا يكون الحي في حكم الساهي عن المراد، وأن يكون عالماً بصحة حدوث المراد أو معتقداً لذلك أو ظاناً له أو شاكاً، وإنَّما جعل شرطاً لهذه الصفة لأنَّه شرط في تصحيح كونه حياً وهو الحال لها لأن إرادة الحي لما هو ساه عنه لا يتصور، وأما في حق الغائب فالشرط هو عالميته بصحة حدوث المراد لا غير.



فصل/وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإنا نعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقين:

إحداهما: أن العالم بما يفعله إذا كان فعله مقصوداً في نفسه ولم يمنع من إرادته فـإن الـذي يدعوه إلى فعله يدعوه إلى إرادته، وذلك ضروري في الشاهد، فإن الذي يدعو أحدنا إلى الأكل يدعوه إلى إرادته.

واعتبرنا أن يكون عالماً بما يفعله أي ليس في حكم الساهي عنه؛ لأنه متى كان ساهياً عنه استحال أن يريده، فضلاً عن أن يجب إرادته، واعتبرنا أن يكون الفعل مقصوداً في نفسه احترازاً مما يسمى جنس الفعل، وهو الذي لا يقع إلا على وجه واحد ولا يفتقر في وجوده إلى أزيد من القدرة كالإرادة نفسها، وكرد الوديعة ونحو ذلك، فإنه لا يجب أن يُراد وإن صح ذلك، وكذلك الألم الحاصل عند القصد وانتفاض التراب عند الجلد.

وبالجملة فكل ما يفعل تبعاً لغيره أو لا يقع إلاَّ على وجه واحد، واعتبرنا ألا يكون ممنوعاً من إرادته احترازاً مما يدعوه الداعي إلى الأكل ويمنع من إرادته فإنه يأكل لا محالة ولا يحتاج إلى إرادة، وكذلك الواقف على باب الجنة فإنه إذا علم بما فيها من النعيم ومنع من إرادة دخولها وخلق فيه إرادة دخول النار فإنه يدخل الجنة من دون إرادة وأشباه هذا.

(**فصل: وحيث لا تعلم هذه الصفة ضرورة فإنما يعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقين**).

قوله: (**لأنه متى كان ساهياً عنه استحال أن يريده**).

الوجه في ذلك أن المريد لا يصح أن يريد إلاَّ ما علم أو اعتقد صحة حدوثه أو ظن ذلك أو شك فيه، والساهي والنائم لا يتأتى منهما ذلك فلهذا استحال وقوع الإرادة منهما.

قوله: (**احترازاً مما يسمى جنس الفعل**). قد تقدم تلخيص مرادهم بهذه العبارة.

قوله: (**ويمنع من إرادته**).

يعني بأن يخلق الله تعالى فيه كراهات لا يتمكن معها من فعل الإرادة لأن المنع لا يكون إلاَّ بالضد أو ما يجري مجراه.

الطريق الثانية: أن تقع أفعاله على وجوه مختلفة من نحو كون كلامه أمراً وخبراً ونحو ذلك، ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلا منْ مريده بيانه أنه إذا قال: زيد في الدار جاز أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله وعن زيد بن خَالد وهو لا يكون خبراً عن أحدهما دون الآخر، إلا لأمر، وذلك الأمر إما أن يرجع إلى المخبر عنه أو إلى الصيغة ٨٢٨/ أو إلى المخبر، لا يجوز رجوعه إلى المخبر عنه؛ لأن الزيدين مع الصيغة على سواء، ولا يجوز رجوعه إلى نفس الصيغة من ذاتها وصفاتها؛ لأن كل ذلك مع الزيدين على سواء، وكان يجب أن يكون خبراً في حالة السهو والنوم، وبهذا يبطل قول البغداديين من أنه خبر لعينه بمعنى أنما كان خبراً عن زيد لا يصح أن يكون خبراً إلا عنه وإن جاز في مثله أن لا يكون خبراً عنه.

وبعد: فكنا نعلم الخبر خبراً والمخبر مخبراً وإن لم نعلم إلا الصيغة.

قوله: (**ولا يصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلاَّ من مريد**). اعلم أولاً أن أصحابنا ذهبوا إلى أن للكلام بكونه أمراً وخبراً ونحو ذلك أحكاماً على ما سبق القول فيه، ثُمَّ ذهبوا إلى أن الأمر ثبت له حكم هو كونه أمراً لإرادة الآمر المأمور به، والنَّهي ثبت له حكم بكونه نهياً لكراهة الناهي للمنهي عنه، وأما سائر أنواع الكلام فيثبت لها أحكاماً لإرادة تلك الأحكام، فيثبت للخبر حكمه بكونه خبراً لأن المخبر أراد كونه خبراً، وكذلك غيره من الأنواع، هذا ما ذكره أصحابنا، فأما الأشعرية فلم يفصلوا بين تلك الأحكام بل قالوا بثبوتها جميعها لكون المريد أرادها سواء كانت أمراً أو نهياً أو خبراً أو غير ذلك، وذهب ابن الخطيب الرازي إلى أن صيغ الكلام تثبت لها أحكامها بالوضع اللغوي على معنى أن صيغة الأمر موضوعة في أصل اللغة للأمر من دون اعتبار إرادة، وقد حمل كلام أبي القاسم حيث جعل ثبوت تلك الأحكام لأعيانها على هذا وإن كان المفهوم من حكاية أصحابنا[1] أن أبا القاسم وأصحابه جعلوا هذه الأحكام ثابتة للكلام لذاته كما يثبت للجوهر كونه جوهراً.

قوله: (**وبعد فكنا نعلم الخبر خبراً**)... إلى آخره.

---

(١) ـ في(ب): من حكاية أصحابنا عنه.



وبعد: فإنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر ومعه لا يصح العلم بها.

وبعد: فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة، وكان لا يصح التجوز في الكلام.

قال ابن الملاحمي: ولهم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر.

يعني لو كانت الصيغة خبراً عن هذا المخبر عنه المعين لعينها، وأراد بقوله: والمخبر مخبراً أي والمخبر عنه مخبراً عنه.

قوله: (**وبعد فإنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر**).

يعني إنَّما يصح قولكم إن الخبر خبر لعينه عن شخص معين، وأنه يفيد ذلك إلاَّ بعد علم المخبر بماهية الخبر لأنكم عللتم كونه خبراً بعينه، فيتوقف معرفة الحكم المعلل وهو كونه خبراً على معرفة حقيقة عينه وماهيتها، لأن ذلك هو علته ومعرفة الحكم تتوقف على معرفة العلة.

قوله: (**ومعه لا يصح العلم بها**).

أي ومع هذا القول لا يصح علم المخبر بالماهية الَّتِي من جملتها كونها خبراً عن شخص معين إذ نفس الصيغة لا تفيد ذلك ولا طريق إلى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور، هذا أقرب ما يحمل عليه كلام المصنف وإن كان فيه بعض غموض.

قوله: (**فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة**).

يعني لأَنَّه إذا كان خبراً لعينه فلا تأثير للمواضعة في إفادته لأن عينه ثابتة قبلها وغير متوقفة عليها، والمعلوم أنَّها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة.

قوله: (**وكان لا يصح التجوز في الكلام**).

التجوز استعمال للفظ في غير ما وضع له في الأصل، وكان الأولى أن يقول: وكان لا يصح التجوز في الخبر بأن يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الأصل لأَنَّه عندهم خبر عنه لعينه.

قوله: (**ولهم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر**).

ولنا أن نجيب بأن الصيغة إذا كانت خبراً عن زيد لعينها لم يصح في ما ماثلها أن يكون خبراً إلا عنه.

وبعد: فكان لا يمكن أحدنا الإخبار إلا عن أشخاص متعددة بحسب عدد قدره، وأن يستحيل إخباره عما لا يتناهى من الزيدين.

قال ابن الملاحمي: ولهم أن يقولوا إن أردتم يخبر عنهم بصيغ متماثلة فجائز قدرته على ما لا يتناهى على البدل،

يعني لأن الخبر الذي هو خبر لعينه عن الحقيقة بل يمثله الذي ليس هو خبراً عنها لعينه مثاله، إذا قال: جاء الأسد. فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص، فألزموا ألا يصح أن يقول ذلك في الرجل الشجاع لأن ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع، فأجاب عنهم ابن الملاحمي بأن قوله: جاء الأسد، ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل هو مثله فيصح أن يكون خبراً لعينه عن الرجل الشجاع. وجواب المصنف عليه قوي صحيح.

قوله: (**وبعد فكان لا يمكن أحدنا الإخبار**)... إلى آخره.

هذا وجه أورده ابن متويه في تذكرته فقال: لو كان الخبر عن زيد لا يصح أن يكون خبراً إلاَّ عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين، فكان إنَّما يصح أن يخبر على قدر قوى لسانه إلى آخر كلامه.

وتلخيصه أن يقال: لو كان خبراً لعينه وقدرنا أنه لا يقدر إلاَّ بعشر قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيدين مثلاً لوجب ألا يقدر على الإخبار بغيرها عن غير من هي خبر عنه حتَّى لو قدرنا أنَّه ترك أحدها ولا المخبر عنهم لما قدر على أن يبدله بغيره لأن القدرة الواحدة لا تتعدى على الشروط المذكورة المقدور الواحد، وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة.

قوله: (**على ما لا يتناهى على البدل**).

وإن أردتم يخبر عنه بصيغة واحدة كأن يقول: الزيدون في الدار، فذلك صحيح ويكون مخبر الصيغة حينئذ واحداً، ويصح إيقاعها بقدرة واحدة كما يقولونه في إرادة الإخبار عنهم، فللعتمد في أنه لا يصح رجوع ذلك الأمر إلى نفس الصيغة ما تقدم. بقي أن يكون ذلك الأمر راجعاً إلى المخبر وهو إما ذاته أو صفات ذاته، أوكونه قادراً، فيلزم ما تقدم من صحة الإخبار حال السهو والنوم وألاَّ يحتاج إلى المواضعة ونحو ذلك.

يعني فالقدرة الواحدة على الصيغة الواحدة يصح أن تفعل بها صيغ لا تتناهى على البدل واحدة بعد واحدة أو مكان واحدة.

قوله: (**كما يقولونه في إرادته الإخبار عنهم**).

هذه إشارة إلى معارضة وردت وتحقيقها أن يقال: إذا كان الخبر لا يصير خبراً عن زيد إلاَّ بالإرادة، وكان في هذا المخبر عشر قُدَر يقدر بها على عشر إرادات لزمكم ألا يصح منه الإخبار إلاَّ عن عشرة أشخاص، وهم الذين في مقدوره عشر إرادات للإخبار عنهم لا عن غيرهم. فأجاب أصحابنا بأن الإرادات مختلفة لتغاير متعلقاتها، وإذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له، فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الإخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فإنها متماثلة فلا يصح منه الإخبار إلاَّ عن عشرة من الزيدين، ويحتمل أن يكون المراد بقوله: كما يقولون في إرادته الإخبار عنهم بأن الإرادة الواحدة كافية في ذلك، وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصَّحيح أنَّها كافية بدليل صحة الإخبار عما لا يتناهى كما يصح من القديم الإخبار عن نعيم الجنة مع عدم تناهيه، فلو لا أن الإرادة الواحدة كافية لاحتيج إلى ما لا يتناهى من الإرادات.

قوله: (**أو كونه قادراً**). أي كونه قادراً على الإخبار عن ذلك المخبر عنه.

قوله: (**حل السهو والنوم**).

يعني لحصول ذاته وصفة ذاته وقادريته على الإخبار في تلك الحال.

قوله: (**وألاَّ يحتاج إلى المواضعة**).

وأما كونه عللاً فيلزم أن لا يحتاج إلى المواضعة على أنه قد يكون عللاً بالزيدين على سواء وكونهما في الدار، وأيضاً فهو مخبر وإن كان كاذباً غير عالم بما أخبر عنه، وإما أن يكون ذلك الأمر هو الداعي الذي دعاه إلى الإخبار عن أحدهما كما يقوله ابن الملاحمي، وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي. يزيده وضوحاً أنه قد يكون داعيه إلى الإخبار عن الزيدين على سواء، ثم يخبر عن أحدهما كما تقدم في تناول أحد الرغيفين، وإما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب.

يعني لأن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً حاصلة مع عدم المواضعة.

قوله: (**ونحو ذلك**).

يعني من الوجوه المبطلة لكون ذلك الأمر ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً كأن يقال: إن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً مع الزيدين على سواء، فلا بد من مخصص ووجه يختص كونه قادراً وهو أن تأثيره في الإحداث فقط فلا يصح التخصيص به.

قوله: (**وأما كونه عللاً**). يعني بالمخبر عنه.

قوله: (**وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي**).

فيه نظر لأنه يقال: إنَّه وإن صح أن الإرادة غير الداعي فهو لا يبطل قول ابن الملاحمي من أنه يكون خبراً عن أحدهما لأنَّه دعاه الداعي إلى الإخبار عنه دون الآخر لأنه لم يدعه الداعي إلى الإخبار عنه، فالمعتمد في إبطال قوله ما ذكره بقوله: يزيده وضوحاً إلى آخره، ومعناه: يزيد ما قلناه من أن ذلك الأمر هو الإرادة دون الداعي، ولعل المصنف أراد أن ابن الملاحمي إنَّما ذهب إلى أن ذلك الأمر هو الداعي بناء منه على أن الإرادة المرجع بها إلى الداعي، فأما لو سلم أنَّها زائدة عليه فإنه يعترف بأنها هي الَّتِي صيرت الخبر خبراً عن هذا دون هذا، وقد مضى تقرير أنَّها زائدة على الداعي فبطل ما بناه على أن المرجع بها إليه.

قوله: (**وإما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب**).

اعلم أنَّه كثيراً ما يجري في كتب أصحابنا غير المصنف أن ذلك الأمر المؤثر في كون الخبر

وقريب من هذا يقع الكلام في كون الصيغة أمراً فإنها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلا بالإرادة، وكذلك كون الصيغة نهياً في دلالتها على كونه كارهاً.

خبراً والأمر أمراً هو الإرادة، وأن المؤثر في كون الكلام نهياً الكراهة وهو مبهم على سبيل التساهل، وإنَّما المؤثر الصفة الَّتِي هي كونه مريداً على ما ذكره المصنف، والإرادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين لا في هذه الأحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف.

قوله: (**فإنها لا تنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلاَّ بالإرادة**).

التهديد كقوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت:٤٠] والتحدي كقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ﴾ [هود:١٣] والإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ [البقرة:١٧٢]، ولا كلام في أن هذه الصيغ كصيغة الأمر، فلولا إرادة المأمور به وعدم إرادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل المتحدى به لم يكن فرق بينها وبين الأمر لتماثل الصيغ وهو ظاهر.

قوله: (**وكذلك كون الصيغة[1] نهياً في دلالتها على كونه كارهاً**).

يعني فلولا كونه كارهاً لم ينفصل النَّهي عن التهديد لتماثل صيغتيهما، فإن التهديد كما يكون بصيغة الأمر قد يكون بصيغة النهي، فالنهي لا ينفصل عنه إذا كان بصيغته ألا يكون الناهي كارهاً للمنهي عنه غير كاره للمتهدد على تركه.

فائدة:

اعلم أن كل نوع من أنواع الكلام ما خلا الأمر والنَّهي يفتقر في ثبوت الحكم له إلى صفة واحدة لفاعله بكونه مريداً ولا يفتقر إلى أزيد منها، فالخبر يفتقر إلى كون فاعله مريداً لكونه مخبراً بما أخبر به، ويكفي في كونه خبراً هذه الصفة الواحدة الصادرة عن إرادة واحدة وإن كان لا بد أيضاً من كونه مريداً لإحداثه نفسه بإرادة أخرى، فأما الأمر فقال أبو هاشم: يكفي في كونه أمراً إرادة حدوث الصيغة وإرادة المأمور به، وإلى هذا ذهب من يثبت للأمر والنَّهي

---

(١)ـ في(ب): الصيغ.

فصل/في الدلالة على إثبات هذه الصفة للباري تعالى.

اعلم أن الاضطرار إلى كونه تعالى مريداً لا يصح والدار دار تكليف؛ لأن العلم بصفاته تعالى فرع على العلم بذاته /٨٢٩ وإنما يعلم استدلالاً، وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاحمي إلى أن معنى كونه تعالى مريداً لأفعاله أنه دعاه الداعي إلى ايجادها، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره هو أنه أمر بها.

وقال أبو الهذيل وأبو القاسم والنظام والجاحظ: معنى كونه تعالى مريداً لأفعاله أنه أوجدها وهو غير ساه ولا مغلوب، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها.

وقال جمهور أصحابنا وأهل الجبر: معنى كونه مريداً لأفعال نفسه ولأفعال غيره أنه مختص بصفة كما تقدم.

حكماً وأثبته لغيرهما من أنواع الكلام، وقال أبو علي: يحتاج إلى ثلاث صفات صادرة عن ثلاث إرادات ما ذكره أبو هاشم وإرادة كون الصيغة أمراً، وأما النَّهي والتهديد فقال أبو علي: يفتقران إلى إرادتين وكراهة إرادة حدوث الصيغة وإرادة كونها نهياً أو تهديداً وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله، وحذف أبو هاشم إرادة كونه نهياً أو تهديداً فلم يوجبها، وحذفت المجبرة كراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهياً وتهديداً، ولا اشترطوا أيضاً في الأمر أيضاً إرادة المأمور به تأسيساً منهم لما سيأتي من مذاهبهم الفاسدة.

(فصل: في الدلالة على إثبات هذه الصفة الَّتي هي المريدية للباري تعالى)

اعلم أولاً أنَّه لا خلاف بين أهل الإسلام في أنه تعالى مريد وكاره وأنه يوصف بذلك.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: ومن دفعه فهو كافر، وإنَّما الخلاف في معنى كونه مريداً وهو على ما حكاه المصنف، والخلاف في تفصيل كونه كارهاً كالخلاف[1] في كونه مريداً إلاَّ أن المجبرة مع موافقتهم في إثبات صفة له تعالى بكونه مريداً قالوا في كونه كارهاً: المرجع به إلى أنه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارهاً صفة وكلامهم واضح البطلان، فإن الذي دل على أنَّ

---

(١)ـ في (ب): كالخلاف في تفصيل كونه إلخ.



وسبيلنا أن ندل على صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثم على ثبوتها.

أما صحتها فدليله أن من حق كل حي قادر صحة أن يوقع فعله على وجه دون وجه، وكل من صح منه أن يوقع فعله على وجه دون وجه صح أن يكون مريداً وكارهاً لأنهما اللذان يؤثران في وقوع الفعل كذلك.

وأما وقوعها فما تقدم من الطريقين المذكورين حاصل هنا لأنه تعالى أوجد أكثر أفعاله لأغراض يخصها ويستحيل أن يمنع من إرادتها، فيجب أن يريدها؛ ولأن جميع أفعاله واقعة على وجوه مخصوصة، أما الخطابات ففيها الأمر والنهي والخبر، وأما غير الخطاب من أفعاله تعالى فلا يخرج عن كونه نعمة أو نقمة، ومعلوم أن المنفعة إنما تكون نعمة إذا قصد بها فاعلها وجه الإحسان، وكذلك المضرة إنما تكون نقمة إذا قصد وجه الإضرار وإلا لزم في الأمراض والبلاوي أن تكون نقمة وخلافه معلوم.

يزيله وضوحاً أن الله تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن، فلو لم يكن غرضه بذلك كمال شرائط التكليف لكان عبثاً، بل إغراء بالقبيح.

له بكونه مريداً صفة هو بعينه الدال على أن له بكونه كارهاً صفة، فليس ما قالوه بأولى من العكس، وذهبت المطرفية إلى أن المرجع بكونه مريداً وإرادته إلى الفعل الذي أراده، وذلك باطل فإن إرادة الواحد منا ليست مراده إذ قد يكون من فعله والمراد من فعل غيره، والإرادة لا تبقى وكثير من المرادات تبقى كالتأليف ونحوه، وإذا كان المراد في حقنا غير الإرادة فكذلك في حقه تعالى.

قوله: (**وسبيلنا أن ندل على صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثُمَّ على ثبوتها**).

يقال: ما الملجئ إلى إفراد الدلالة على صحتها وعدم الاكتفاء بإيراد الدلالة على ثبوتها كما في سائر صفاته تعالى؟

والجواب: أن الملجئ إلى ذلك كونها صفة معنوية، فالمؤثر في صحتها غير المؤثر في وجوبها، بخلاف صفاته تعالى المقتضاة فإن المؤثر في صحتها هو المؤثر في وجوبها، ولأن كثيراً من



....

المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى، وإذا كان المصحح لها في الشاهد الحيية وقد حصلت في حقه تعالى وجب أن تصح عليه لحصول المصحح في حقه.

فإن قيل: ومن أين أن المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحيية؟

قلنا: لأن صحتها تحصل بحصول الحيية وتنتفي بانتفائها، وليس ههنا ما تعليق تصحيح كونه مريداً به أولى من كونه حياً وإلاَّ لزم حصول الحيية مع عدم حصول الصحة بأن لا يقع ذلك الأمر المصحح، أو حصولها مع عدم حصول الحيية بأن يقع ذلك الأمر ومعلوم خلافه.

فإن قيل: إنَّما صح في كل حي في الشاهد أن يكون مريداً لحصول شرط يُصحح كونه حياً لهذه الصفة، وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا تصح هذه الصفة عليه لأن المشروط لا يحصل بدون الشرط.

قلنا: إن المصحح إذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيحه، والحيية كيفية استحقاقها مختلفة في حقه تعالى وفي حقنا فجاز اختلاف الشرط، ولا يقدح اختلافه[1] في تصحيح المصحح، فأما ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى فالدليل عليه ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ، ومن الأدلة على ذلك ما أشار إليه آخراً بقوله: يزيده وضوحاً، والضمير في يزيده عائد إلى ثبوت الصفة له تعالى، وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذبه الشيخ الحسن، وتحقيقه: أنَّه تعالى أعلمنا بوجوب الواجبات وخلق فينا النفار عنها، وأعلمنا بقبح المقبحات وخلق فينا الشهوات لها مع التمكين من ذلك، وزوال الإلجاء إلى فعل الواجب وترك القبيح، ولم يغننا تعالى عن القبيح ولا عن الإخلال بالواجب، فلا بد من أن يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح وإلاَّ كان تعالى مغرياً بفعل القبيح وترك الواجب وهو خلاف الغرض بالتكليف، وذلك قبيح منه تعالى وهو تعالى لا يفعل القبيح على ما قد تقرر بالأدلة في موضعه.

---

(١)- في (ب): ولا يقدح في اختلافه.



فصل/ والباري تعالى يستحق هذه الصفة لمعنى محدث كالشاهد

وقالت النجارية وبشر بن المعتمر: إنه يستحقها لذاته.

وقالت الأشعرية: يستحقها لمعنى قديم.

(فصل: والباري تعالى يستحق هذه الصفة لمعنى محدث كالشاهد)

والخلاف فيه على ما حكاه المصنف رحمه الله إلاَّ أن الكلابية تقول: إنَّه مريد بإرادة أزلية، ولا فرق بين قولهم وقول الأشعرية، وقد اتفقوا جميعاً على أن هذه الإرادة لا هي الله ولا هي غيره، وذهبوا إلى نفي الصفة الَّتِي هي كونه كارهاً على ما تقدم، وقد ذهبت المطرفية إلى أن المرجع بإرادته تعالى إلى الفعل الذي أراده كما تقدم، وتعلقوا بكلام روي عن الإمام الهادي[1]

---

(١) ـ اعلم وفقني الله وإياك أن مسألة الإرادة من أعظم المسائل والخلاف فيها واسع، وقد خبط فيها أكثر الناس خبط عشواء، وتعسفوا وتكلفوا وخرجوا عن الصواب، والمعتزلة على تحقيقهم ممن تعسف فيها، إذ قرروا أشياء غير معقولة، كقولهم: إن إرادة الله تعالى معنى لا في محل، وهذا شيء غير معقول، وأما ما حكاه الإمام عليه السلام عن المطرفية أنهم تمسكوا بكلام روي عن الهادي عليه السلام فهذا الكلام هو عين مذهب الهادي عليه وهو مذهب آبائه ومذهب أبنائه إلى أن دخل اليمن مذهب المعتزلة، وأقوالهم عليهم السلام مصرحة به، فمن ذلك قول أمير المؤمنين وسيد الوصيين عليه السلام: (ومشيئته الإنفاذ لحكمه، وإرادته الإمضاء لأموره)، وقول علي بن الحسين عليه السلام في توحيده: (فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجولان فكرة، مدبر لا بحركة، مريد لا بهمامة)، وقول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في كتاب الإهليلجة: (الإرادة من العباد الضمير وما بعد ذلك من الفعل، فأما من الله تعالى فالإرادة للفعل إحداثه، لأنه لا يرى ولا يتفكر)، وقوله عليه السلام: (لا يرى) هو من الروية الذي هو التروي بمعنى التفكر، وقوله الهادي عليه السلام في كتاب المسترشد: (ألا ترى أن الفاعل لما لا يريد فجاهل مذموم من العبيد فكيف يقال في الله الواحد الحميد؟!) وقوله عليه السلام: (لا فرق بين إرادة الله ومراده، وأن الإرادة منه هي المراد، وأن مراده هو الموجود الكائن المخلوق)، وقول ابنه المرتضى عليه السلام في كتاب الشرح والبيان: (العرض لا يقوم بنفسه ولا بد له من شبح يقوم فيه وبه)، وقول أخيه الناصر عليه السلام في كتاب النجاة: (لا يقوم عرض إلا في جسم، ولا جسم إلا في عرض)، وقول القاسم بن علي العياني عليه السلام في كتاب التجريد: (فإن قال السائل: فلا أرى لله إرادة إذا كان مراده وجود فعله فإنا نقول: إن مراده لو لم يكن وجود فعله لكانت صفاته كصفات خلقه)، وقول ابنه الحسين بن القاسم عليه السلام في كتاب الرد على الملحدين: (ولو كانت إرادته قبل فعله لكانت كإرادة المخلوقين، ولكانت عرضاً في جسم، ولو كان جسماً لأشبه الأجسام، وإنما إرادته فعله وفعله مراده، وليس ثمة إرادة غير المراد فيكون مشابهاً للعباد)، وقد نقل العلامة أحمد بن يحيى حابس في كتاب الإيضاح عن القاضي عبدالله الدواري مثل كلام الإمام عليه السلام، ولفظ الإيضاح: وقد زعم الدواري أن القائل بأن إرادة الله مراده هو قول المطرفية، لا أن هناك صفة له ولا معنى غير المراد، قال ابن حابس: وكلامه ـ يعني الدواري ـ ظاهره أن كلامهم يخالف قول من تقدم، قال: ـ يعني الدواري ـ وتمسكوا بلفظة رووها عن الهادي عليه السلام وهي قوله: (إن إرادة الله مراده)، قال: إن صح ذلك عن الهادي فالمعنى كمراده، قال ابن حابس: وهو أي التأويل خلاف الظاهر. =

لنا أنه تعالى حصل مريداً مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر، وليس إلا ثبوت معنى على مثل طريقتنا في إثبات المعاني، وإنما يثبت لنا أنه حصل مريداً مع الجواز إذا أبطلنا أن يكون مريداً لذاته أو لمعنى قديم؛ لأنه الذي يشتبه الحال فيه،

إلى الحق قدس الله روحه أن إرادة الله مراده، وتؤول بحذف كاف التشبيه، ويكون تقديره: كمراده، ولهذا قال فيما روي من كلامه بعد ذلك: (وكلاهما فعله وإيجاده).

قوله: (**والحال واحدة والشرط واحد**).

أما الحال: فهي كونه حياً لأنها الَّتِي تصحح المريدية وضدها على ما تقدم، وأما الشرط:

فقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وجوده تعالى، ويمكن اعتراضه بأنه كان يلزم صحة هذه الصفة عليه تعالى في الأزل لحصول حالها وشرطها، ولو صح ذلك للزم أن تكون صفة ذاتية أو مقتضاة وهو محال.

ويمكن الجواب: بأن ذلك يؤدي إلى ما ذُكِر لأنا سنقرر أنَّه لا يستحقها تعالى إلاَّ لمعنى من فعله، ولا يجوز صدور الأفعال عنه تعالى فيما لم يزل، فلهذا لم يجز حصولها له في الأزل لاستحالة حصول الموجب لها حينئذ لا لاستحالتها فهي صحيحة في تلك الحال، فلا يلزم من ذلك كونها ذاتية أو مقتضاة. وقيل: بل الشرط صحة وجود المراد في الحال لأنَّه قد ثبت أنَّه لا يصح إرادة الشيء إلاَّ إذا علم المريد أو اعتقد أو ظن صحة حدوثه أو شك في ذلك والباري تعالى لا يجوز عليه من ذلك غير العلم، وهو لا يعلم صحة حدوث المراد إلاَّ إذا صح حدوثه.

قوله: (**لأنه الذي يشتبه الحال فيه**).

يعني لِكَون من العلماء من ذهب إليه وتعلق في ذلك بحجج أوردها، فأما أنَّه يستحقها

قلت: فكلام الدواري وكلام الإمام متفقان، وهذا التأويل مخالف لصريح كلام الإمام الهادي، وكان الأولى بهؤلاء الأئمة الكبار الجهابذة الأخيار الوقوف عند كلام كبار أئمة أهل البيت، الذين أولاهم وأحقهم بالاتباع أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين عليه السلام، ولم نعلق هذا إلا لبيان مذهب الهادي عليه السلام لا للرد على المؤلف عليه السلام ومن سبقه بهذا القول، إذ لم يقرروه إلا بعد أن سبروا أدلته، وعرفوا سلامته من الخطأ، والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل.تمت

والذي يبطل ذلك أنه لو كان مريداً لذاته أو بإرادة قديمة لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات بل لجميع ما يصح أن يراد وهو محل، أما أنه كان يجب ذلك فلأنه لا اختصاص لذاته ولا للمعنى القديم ببعض ما يصح أن يراد دون بعض ككونه عالماً لا ككونه قادراً؛ لأنه يستحيل مقدور بين قادرين، ولا يستحيل معلوم بين عالمين /١٣٠/ ولا مراد بين مريدين، وأما أن ذلك محل فلأنه لو أراد جميع ما يصح أن يراد لوقع لا سيما على مذهب الخصم في أنما يريده الله تعالى لا بد أن يقع،

لمعنى معدوم أو بالفاعل أو لغير ذلك من الأقسام الَّتِي يذكرها أصحابنا، فذلك وإن كان إيراده وإبطاله حسناً للاحتمال فالحاجة إليه قليلة لعدم اشتباه الحال فيه.

قوله: (**ككونه عالماً لا ككونه قادراً**). يعني فلا يقال: أليس كونه قادراً يستحقها تعالى لذاته، ومع ذلك فلم يلزم أن يكون قادراً على جميع المقدورات ولا على كل ما يصح أن يقدر عليه لما بين من الفرق، وهو أن كونه مريداً يشبه كونه عالماً لأنَّه كما يصح معلوم بين عالمين يصح مراد بين مرادين[1] كما إذا أراد زيد وعمرو قيام بكر بخلاف كونه قادراً فإنه لا يصح مقدور بين قادرين، فإذا كانت المريدية أشبه بالعالمية فلا كلام في أنَّه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم فكذلك يلزم في المريدية إذا اتحدت جهة استحقاقها.

قوله: (**لا سيما على مذهب الخصم**).

يعني الأشعرية والنجارية فإنه يلزمهم وقوعه مطلقاً سواءً كان من مقدوراته تعالى أو من مقدوراتنا لما يذهبون إليه من أن ما يريده تعالى فهو واقع لا محالة مطلقاً، فأما بشر بن المعتمر فالذي يلزمه وقوع جميع ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى لأنَّه إذا كان مريداً لذاته فلا بد من أن يريد جميع ما يصح أن يراد وهو ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى ومقدوراتنا، وإذا أراد جميع ما يصح أن يراد من مقدوراته أو هو مما يصح حدوثه مع أنَّه لا يصح المنع عليه تعالى

---

(١)ـ في (ب): بين مريدين.

فكان يجب إذا أراد أحدنا شيئاً أو صح أن يريده أن يقع لأنه مراد الله تعالى، وكان يلــزم أن يكون مريداً للإيمان من الكافر والكفر من المؤمن؛ لأنه مما يصح أن يراد، وكان يلزم أن لا يكره الله شيئاً قط؛ لأن كل ما يكرهه فهو مما يصح أن يراد، فكان يلزم أن يوجد الله أكثر مما أوجــد وأكثر وأكثر، وقبل الوقت الذي أوجد فيه، وقيل: وقبل لصحة أن يريد ذلك، وليس يتــأتى للخصم أن يقول إن الإرادة تتبع الداعي فلا يريد إلا ما دعاه إليه الداعي؛ لأن عنــده أن الله يريد الكفر من الكافر ولا يدعوه إليه الداعي، وكان يلزم أن يكون الله تعالى مريداً للضدين لأنهما مما يصح أن يريدهما مريدان، ومريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهمــا، وبهــذا يبطل كون إرادتي الضدين ضدين،

وجب أن يوقعه، لأن من حق القادر إذا أراد مقدوراً له ولا مانع له من إيجاده أن يوجده.

قوله: (**لأن عنده**).... إلى آخره.

هذا يختص الأشاعرة والنجارية، فأما بشر فإذا اعتذر بأن الإرادة تتبع الـداعي قلنـا لـه: لا نسلم ذلك ولا يتأتى لك مع ما تذهب إليه، لأن الصفة الذاتية لا تقف على أمر فلا يقف كونه مريداً للشيء مع كونه يستحقها لذاته على عالميته بحصول نفـع للغـير أو دفـع ضرر عنـه مـع الحسن، وإنَّما يتأتى ذلك مع جعلها معنوية واقعة على فعله تعالى للإرادة، فيقال: إنـه تعـالى لا يفعل الإرادة لشيء إلاَّ إذا دعاه الداعي إليه.

قوله: (**وبهذا يبطل كون إرادتي الضدين ضدين**).

اعلم أولاً أن هذه مسألة خلاف بين المشائخ، فالذي ذهب إليه أبو هاشم أخـيراً والجمهـور من أصحابنا أن إرادتي الضدين لا تتضادان، وذهب الشيخ أبو علي وهو قول أبي هاشـم أولاً إلى تضادها بين الإرادتين، فمن الأدلة على صحة كلام الجمهور مـا ذكـره المصـنف مـن أنـه يصح من مريد واحد أن يريد حدوث الضدين إذا اعتقد صحة حدوثهما وعـدم تنـافيهما لأن الإرادة تتبع اعتقاد صحة الحدوث، فلو كانت الإرادتان متضادتين لما صـح ذلـك، وفي هـذه المسألة أدلة كثيرة وخبط كثير وهو بموضعه أليق.



فلا يقال: إنه يكون بإرادتي الضدين حاصلاً على صفتين ضدين، ومتى أراد الضدين فإما أن يوجدا معاً وهو محال، وإما أن لا يوجد واحد منهما وفيه تخلف مراده وقد أراده وهو محال عندهم ، وإما أن يوجد أحدهما ولا مخصص، فبهذا يبطل أن يكون تعالى مريداً لذاته أو بمعنى قديم، وإن كان جميع ما تقدم في إبطال المعاني القديمة يرد في إبطال الإرادة القديمة.

دليل: لو كان تعالى مريداً لذاته أو لمعنى قديم لاستحال خروجه عن هذه الصفة ككونه عالماً وقادراً، ومعلوم خلافه لا سيما على مذهب الخصم في أنه لا يريد إلا الواقعات، فيريد الإيمان من زيد ما دام يفعله فإذا كفر أو عجز أو مات خرج الباري عن كونه مريداً له.

دليل: لو كان تعالى مريداً لذاته أو لمعنى قديم لبطل الاختيار في أفعاله تعالى، ولما صح وصفه بالقدرة على إقامة القيامة الآن، ولا أن يجعل لزيد رأسين ونحو ذلك من التقديم والتأخير والزيادة والنقصان؛ لأن الإرادة القديمة لم تعلق بذلك وما لم تتعلق به الإرادة القديمة استحال أن يقع،

قوله: **(وهو محال عندهم).**

إنَّما قال: عندهم لأنهم يطلقون القول باستحالة تخلف مراده تعالى سواء كان من فعله تعالى ومقدوراته، أو مما يختص بالقدرة عليه غيره، وإن كنا نحن وهم متفقون على أن ما أراده تعالى من فعل نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه تعالى قادراً عليه[1] غير ممنوع منه إذ لا يصح المنع عليه، وكذلك لو أراد وقوع فعل غيره على وجه الإلجاء استحال تخلفه أيضاً.

قوله: **(لا سيما على مذهب الخصم).**

يعني الأشاعرة والنجارية، لكنه يقال: لا فرق في القول بصحة خروجه تعالى عن تلك الصفة بين مذهبنا ومذهبهم، فإنا وإن كنا نقول بأن إرادة الباري لإيمان زيد تستمر بعد كفره نقول بمثل ما قالوه من وجه آخر، وهو أنَّه تعالى إنَّما يريد الشيء إذا أراده قبل وجوده، فإذا وجد أو استحال وجوده بتقضي وقته مثلاً خرج تعالى عن كونه مريداً له.

---

(١)ـ في(ب): وغير ممنوع.

وليس لهم أن يقيسوه على العلم؛ لأنا نجوز القدرة على خلاف المعلوم، وهم لا يجوزون تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وهذا يبطل ما قد قامت عليه الدلالة من أنه إن شاء أن يفعل فعل، وقد نطق القرآن بذلك، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [الإسراء:٨٦]. **يوضحه: أن الشرط لا يدخل إلا في المستقبل**

قوله: (**وليس لهم أن يقيسوه على العلم**).

صورة القياس أن يقولوا: أليس عندكم أنَّه تعالى عالم لذاته وقد تعلقت عالميته بأنه لا يقيم القيامة إلاَّ في وقتها المخصوص، ولا يخلق لزيد إلاَّ رأساً ـ وذهبتم مع هذا إلى أنه لا يجوز أن يقع خلاف ما علمه تعالى لأنَّه يؤدي إلى انقلاب علمه جهلاً ولم يؤد ذلك إلى نفي التخير، فهلا جاز لنا أن نقول بأن إرادته تعالى متعلقة بذلك ولا يقع خلاف ما أراده ولا يلزم نفي التخير.

وتقرير الجواب الذي ذكره أنا وإن قلنا بما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلقت به فإنا نذهب إلى أن قادريته تعالى متعلقة بخلاف ما علمه، وأنه يصح منه تعالى فعله فلا يؤدي إلى نفي التخير بخلاف ما تذهبون إليه، فإنكم تقولون لا يجوز تعلق الإرادة بخلاف المعلوم، وإذا لم يجز تعلقها به لم تتعلق به القادرية لأن تعلقها تابع لتعلق الإرادة عندكم، فيصح ما ألزمناكم من نفي التخير، وهذا تلخيص ما أشار إليه من الجواب، وكان الأولى أن يقول بدلاً عن قوله: ولا تجيزون تعلق القدرة بخلاف ما تعلقت به الإرادة إن صح أنهم يقولون بذلك.

قوله: (**قال تعالى: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾**). يعني فدل على أنه تعالى قادر على فعل مالم تعلق به إرادته ومتمكن منه، فإنه تعالى لم يرد إذهاب ما أوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع إخباره بتمكنه تعالى من ذلك، ولو صح كلامهم لم يتأت ذلك.

قوله: (**يوضحه أن الشرط لا يدخل إلاَّ في المستقبل**).

يعني فلا تدخل أداة الشرط على ما كان ماضياً أو حاضراً، والشرط ههنا المشيئة، وهذا منه



ولا بد أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز أن لا يريده .

رجوع إلى الإستدلال على إبطال الإرادة القديمة؛ لأنَّه إذا كان الشرط لا يدخل إلاَّ في المستقبل دل على أن المشيئة الَّتِي هي الإرادة غير قديمة، إذ لا يجعل ما كان قديماً داخلاً على حرف الشرط، وقد جعل حصولها شرطاً في الإذهاب داخلاً على إن.

قوله: (**ولا بد من أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز ألاَّ يريده**).

يعني لا بد لهم من الاعتراف بأن الذي أراده تعالى من المرادات أراده مع جواز ألا يريده، كما إذا أراد كفر الكافر عندهم فإنهم إنَّما حكموا بإرادته تعالى له لوقوعه، ولا بد لهم من تجويز أن يخلق الله فيه قدرة الإيمان بدلاً عن قدرة الكفر فيقع منه، ولو فعل ذلك لكان مريداً لإيمانه، وكذلك إذا فعل الله حركة مثلاً في جسم فإنه لا يمكنهم المنع من جواز أن يسكنه تعالى قبل تحريكه إذاً لبطل اختياره وإرادته لتحريكه، كأن يجوز ألا يكون لجواز تسكينه قبل، وإذا كان كذلك دل على أنَّها صفة جائزة غير ذاتية ولا صادرة عن معنى قديم.

فصل/وللمخالف شبه في أنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة

وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام وبقي شبهتان.

إحداهما أن قالوا: لو لم يكن مريداً لم يزل لكان قد حصل مريداً بعد أن لم يكن، وذلك تغير كالمحل إذا اسوَّد بعد أن كان أبيض.

والجواب: هل أردتم بالتغير أنه حصل على صفة لم يكن عليها فهذا لا يسمى /١٣٦/ تغيراً كما تقدم في كونه مدركاً بعد أن لم يكن وفاعلاً بعد أن لم يكن ونحو ذلك، وأما قول العرب في الجسم إذا اسودّ بعد بياض: إنه قد تغير فلاعتقادهم أنه صار غير ما كان، والأسامي تتبع اعتقاداتهم، وإن أردتم التغير الحقيقي وهو أن ذاته صارت غير ما كانت فما دليلكم عليه؟

(**فصل: وللمخالف شبه في أنَّه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة**).

قوله: (**وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام**).

يقال: لم يدخل من شبههم في أثناء كلامك في هذه المسألة شيء اللهم إلاَّ أن يكون أراد شبه الذين يزعمون أنَّه مريد بإرادة قديمة، وأراد بذلك شبههم الَّتي يتعلقون بها في إثبات القدرة والعلم، فتلك إنَّما احتجوا بها على إثبات المعاني فقط، ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا، ولم يحتجوا بها على أنَّها معان قديمة، ويمكن أنَّه أراد ما يحتج به بعضهم من أنَّه تعالى قادر عالم موجود لذاته فيجب أن يكون مريداً لذاته، فيكون الجواب قد دخل في أثناء الكلام لأنا قد بينا أن القول بأنه مريد لذاته يؤدي إلى محالات لا يؤدي إليها كونه قادراً لذاته، وما هذا لو صح بأكثر شبههم فكلامه لا يخلو عن نظر.

قوله: (**وفاعلاً بعد أن لم يكن**).

فيه نظر لأنَّه ليس له بكونه فاعلاً حال، فلا يقاس عليه كونه مريداً لأن له بكونه مريداً صفة، وإنَّما تتأتى المعارضة بما ذكره من كونه مدركاً، وإن كان بشر بن المعتمر يرجع بها إلى العالمية كما هو مذهب البغدادية، ويمكن أن يجاب بأنه إنَّما عارضهم بكونه فاعلاً على تقدير أنَّها لو كانت صفة لم يحصل بثبوتها بعد أن لم يكن تغير، ثُمَّ إنَّها وإن لم تكن صفة فقد صار



الشبهة الثانية: إن قالوا: إنه في ما لم يزل غير سله ولا غافل فيجب أن يكون مريداً.

والجواب: إنما يلزم فيمن ليس بسله ولا غافل أن يكون عالماً فأما أن يكون مريداً فلا يلزم لأنهما يضادان العلم ولا يضادان الإرادة، ولو ضادها لم يكن انتفائهما دليلاً على ثبوتهما إلا إذا لم يجز خلو الذات عن الصفة وضدها وقد بينا جوازه.

يوضحه: أنه تعالى غير سله عن نفسه ولا غافل ولا يكون مريداً لها.

للفاعل بعد فعله مزية لم يكن عليها فإذا لم يتغير بثبوت هذه المزية فكذلك لا تتغير بتجدد الصفة، ومما يقال في جواب هذه الشبهة: هل علمتم ضرورة أن ذلك يؤدي إلى تغير فيجب أن يشارككم فيه أو دلالة فما هي؟

قوله: (**لأنهما يضادان العلم**).

يعني السهو والغفلة وهما بمعنى واحد، والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال أبو القاسم وأبو عبدالله فإنهم أثبتوه معنى يضاد العلم، وأما أبو إسحاق والقاضي وتلامذته وأكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلاً عن أن يجعلوه مضاداً للعلم، وإنّما المرجع به عندهم إلى زوال العلم بالأمور الّتي جرت العادة بالعلم بها، والذي يختاره المصنف ما ذهب إليه الجمهور على ما مضى له في أول الكتاب لكن حذا ههنا حذو السيد الإمام، وكلامهما على جهة التقدير بمعنى أنا لو سلمنا أن السهو والغفلة معنى فمضادته للعلم لا للإرادة على ما ذهب[1] إليه من أثبته معنى، وإن كان الشيخ أبو القاسم قد ذهب أيضاً إلى أنّه يضاد الإرادة كما يضاد العلم، ويلزم منه مضادته لسببين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك.

قوله: (**إلا إذا لم يجز خلو الذات عن الصفة وضدها**).

يعني فلو كان كذلك لم يخل الباري عن إحدى الصفتين اللتين هما المريدية وكونه ساهياً، وكان زوال أحدهما دليلاً على ثبوت الأخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقريره فلا يلزم من كونه تعالى غير ساه مع تسليم مضادة السهو للإرادة كونه مريداً على ما ذكروه.

---

(١)ـ في (ب): يذهب.

فصل/وإذا ثبت أنه تعالى مريد بإرادة محدثة فهي إنما توجد لا في محل

لأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض، ويستحيل أن توجب له الإرادة وهي حالة في غيره من حي أو جماد.

أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً، وأما الحي فلأنها متى وجدت فيه كانت بأن توجب له أولى من القديم تعالى، فلم يبق إلا أن تكون لا في محل، وليس في ذلك إلا تشنيع من يشنع بأنه كيف يوجد عرض لا في محل، والأصل في مثل هذا أن وجود الشيء إذا كان بالدلالة فكيفية وجوده تتبع الدلالة.

(**فصل**:قوله: (**وإذا ثبت أنَّه تعالى مريد بإرادة محدثة فهذه الإرادة المحدثة إنَّما توجد لا في محل**).

وإنَّما يثبت ما ذكره لما تقدم من إبطال ما يشتبه من الأقسام غير هذا مع بطلان أن يستحقها تعالى بالفاعل لما مضى من أنَّه لا يجعل الذات على صفة إلاَّ من قدر على تلك الذات وغير ذلك من الوجوه، وبطلان أن يستحقها تعالى لإرادة معدومة لأنَّه لا اختصاص لها بمراد دون مراد ولا بمريد دون مريد، لأن العدم مقطعةُ الاختصاص والعلة لا توجب إلاَّ بشرط الاختصاص.

قوله: (**لأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض فيه**).

إذ الحلول فرع على التحيز، والتحيز فرع على الجسمية.

قوله: (**أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً**). يعني لأن الذي يصحح وجودها الحياة ولا حياة في الجماد، ولو صح وجودها فيه للزم صحة أن يكون الجماد مريداً فيتأتى منه إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة ونحن نعلم استحالة ذلك منه، ثُمَّ كان يلزم مع وجودها في الجماد إذا قدرنا أنَّه لا يلزم إيجابها له ألا تكون بإيجاب الصفة له تعالى أولى منا، إذ حالها معه تعالى ومعنا على سواء لم تختص به أبلغ من اختصاصها بنا.

قوله: (**كانت بأن توجب له أولى من القديم تعالى**).



ولهذا منعنا المشبهة أن يقيسوا كيفية وجوده تعالى على كيفية وجود الأجسام والأعراض وقلنا لهم: طريق ذلك الأدلة لا الاعتماد على مجرد الوجود، فإذا كان الطريق إلى إرادة الباري الدلالة فكذلك كيفية وجودها، فإذا منع الدليل من أن تكون حالة في الباري تعالى أو في غيره ثبت أنها لا في محل، وقياس بعض الأعراض على بعض في كيفية الوجود لا يصح كما لا يصح في كيفية الإيجاب، فإن بعضها يوجب للجملة وبعضها يوجب للمحل، ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكراهته والفناء لا يوجد إلا في محل لجوزنا وجوده لا في محل.

يعني لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص بأن حلت فيه، وعدم اختصاصها به تعالى إذ لم تحله ولا وجدت على حد وجوده.

قوله: (**ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكراهته والفناء لا يوجد إلاَّ في محل لجوزنا وجوده لا في محل**). اعلم أن الذي قامت الدلالة عليه أن الأعراض على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: يصح وجوده في محل وفي غير محل، وهو نوع الإرادة والكراهة.

الضرب الثاني: لا يصح وجوده في محل ويجب وجوده في غير محل وهو الفناء.

الضرب الثالث: يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل، وهو سائر الأعراض، وبالجملة فما كان وجوده في المحل وغيره لا يؤدي إلى انقلاب ذاته ولا انقلاب ذات غيره صح فيه مجموع الأمرين، وما كان لو وجد في محل أدَّى إلى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك، وكذلك ما كان لو وجد لا في محل أدَّى إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره لم يجز ذلك فيه، وشرح ذلك وبسطه في مواضعه من اللطيف، ومثال ما يؤدي عدم حلوله إلى انقلاب جنسه الأكوان لأن الحركة والسكون يتضادان على المحل، فوجودهما لا في محل يرفع التضاد بينهما وفي ذلك انقلاب حديهما، وكذلك التأليف لأن حكمه أن يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي إلى انقلاب جنسه، وكذلك الاعتماد لأن حكمه أن يختص بجهة.

فإن قل: كيف تختص بالباري تعالى وقد وجدت لا في محل، وحلها مع جميع الأحياء على سواء؟

قيل له: من حق الاختصاص أن يكون على أبلغ الوجوه ولا يمكن اختصاصها بالباري على أبلغ من هذا الوجه بخلاف سائر الأحياء، فإنَّه يمكن أن يكون لها بهم اختصاص على أبلغ من هذا الوجه وهو الحلول، وإذا بطل أن تكون موجبة لحي محدث وجب أن توجب للقديم تعالى وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها، وصار الحال فيها كالحال في المقدور فإنه إذا بطل قدرتنا عليه وجب أن يكون الباري تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً.

ومثال ما يؤدي ذلك فيه إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره العلم، لأنَّه لو وجد لا في محل فإما أن يوجب االصفة للباري تعالى ويقتضي ذلك جواز وجود جهل كذلك فيخرج القديم عن صفته الذاتية وهي العالمية، وإما ألا يوجب صفة رأساً فتنقلب ذاته، وعلى هذا فقس.

قوله: (**وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها**). يعني بذلك صفتها الذاتية، وذلك أنَّها إذا خرجت عن إيجاب الصفة مع أن الإيجاب حكم مقتضى عن صفتها المقتضاة فذلك لا يكون إلاَّ مع خروجها عن صفتها المقتضاة، وخروجها عن صفتها المقتضاة لا يكون إلاَّ بخروجها عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال.

تنبيه:

اعلم أن هذه الإرادة الَّتِي أثبتت للباري تعالى لا تكون إلاَّ من فعله، لأن غيره إما جماد أو عرض وهما غير حيين ولا قادرين، والفعل لايصح إلاَّ من حي قادر أو حيوان، ولا يصح أن يكون من فعله لأن هذا الحيوان إن أوجدها في محل لم يختص بالباري تعالى فلا توجب له لعدم الاختصاص، وإن أوجدها لا في محل كما أوجبناه في إرادته تعالى لم يصح لأنَّه لا يعدي الفعل عن محل قدرته إلاَّ بالاعتماد ولا تأثير له في توليد الإرادة، فلم يبق إلاَّ أن يكون



فصل/في ما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح.

أما ما يصح فكل ما صح حدوثه /١٣٢/ كالمقدورات، أو اعتقد صحة حدوثه كاجتماع الضدين صح أن يراد، وكلما لم يكن كذلك كالقديم والباقي واجتماع الضدين في حق من يعلم تضادهما استحال أن يراد.

محدثها هو الباري تعالى.

لا يقال: إن ذلك يؤدي إلى التسلسل لأنَّه تعالى لا يحدثها إلاَّ بعد أن يريد إحداثها، ولا يريد ذلك إلاَّ بإرادة يفعلها ثُمَّ كذلك.

لأنا نقول: الإرادة جنس الفعل لأنها لا تقع بكل حال إلاَّ على وجه وهو حدوثها، وصفة جنسها وهي صفتها المقتضاة، وهي وإن وقعت تارة على وجه يقتضي القبح وتارة على وجه يقتضي الحسن أو الوجوب فذلك لازم لوجودها ولا يحتاج إلى الإرادة، وهي أيضاً تقع تبعاً للداعي لا أنَّها مقصودة بنفسها، على أن هذا السؤال لا يرد على مذهب البغداديين لما رواه السيد الإمام عنهم من القول بأن إرادة الإرادة مستحيلة كما يستحيل إرادة الباقي والماضي، وقد كان الشيخ أبو علي يقول: لا يصح إرادة الإرادة، وتوقف أبو هاشم ثُمَّ رجعا إلى القول بصحة إرادتها.

(فصل: فيما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح)

قوله: **(والباقي)**.

إنَّما يستحيل إرادة الباقي في حق من يعتقد بقاءه، فأما من لا يعتقده كمن يعتقد تجدد الجسم حالاً فحالاً فإنه يصح أن يريده.

قوله: **(استحال أن يراد)**.

يقال: أما إرادة اجتماع الضدين في حق من يعتقد تضادهما فهو غير مستحيل إلاَّ من حيث أن الداعي لا يدعو إلى ذلك للعلم بتعذره، وما لم يدع إليه الداعي لم يقع إذا لم يكن مما يصح

وأما ما يجب أن يراد فهو كل فعل يفعله الفاعل لغرض يخصه ولا يكون في حكم الساهي عنه، ولا ممنوعاً من إرادته. وأما ما يحس فهو إرادة الحسن إذا لم يتعلق بالإضرار بالنفس ولم يكن عبثاً، واحترزنا من العاصي إذا أراد نزول العقاب بنفسه فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالحسن قبحت لما كانت إرادة للإضرار بالنفس.

على الساهي والنائم، ولا مما يقع تبعاً لغيره لا أن ذلك متعذر إذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله أبو علي من تضاد إرادتي الضدين.

قوله: (**لغرض يخصه**).

يعني لا على جهة التبع لغيره من غير أن يكون هو نفسه مقصوداً.

قوله: (**ولا يكون في حكم الساهي عنه**).

أراد ألا يكون ساهياً ولا في حكمه كمن زال عقله لنوم أو غيره، لكنه يقال: قد أغنى عن هذا الشرط قوله: (**يفعله الفاعل لغرض يخصه**) لأن الساهي ومَنْ في حكمه لا يفعل لغرض إذ لا تصح منه الإرادة.

قوله: (**ولا ممنوعاً من إرادته**).

المنع من الإرادة هو بفعل الكراهة، ولا يكون ذلك إلاَّ من جهته تعالى لأن أحدنا لا يفعل لنفسه كراهة لما دعاه الداعي إليه وإلى إرادته، ولا يجوز أن تكون تلك الكراهة الَّتِي هي منع من الإرادة من فعل غيره تعالى من القادرين بقدرة، إذ القادر بقدرة لا يعدي الفعل إلى الغير إلاَّ بالاعتماد ولا تأثير له في توليد الكراهة.

قوله: (**وأما ما يحسن فهو إرادة الحسن**)... إلى آخره.

اعلم أنه ليس الوجه في حسنها مجرد كونها إرادة للحسن فقط وإلاَّ لزم حسن إرادة كل حسن ومعلوم خلافه، بل وجه حسنها[1] كونها إرادة لحسن صفته ما ذكره.

---

(١) ـ في (ب): مجرد.



وقلنا: ولم يكن عبثاً احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها وللمباحات عند من لا يجوز إرادتها.

قوله: (**فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالحسن فتجب**). هذا هو اختيار الشيخ أبي علي وصححه ابن متويه، وعلل قبحها بأن العقاب ضرر محض فكما لا يحسن منه أن يفعله بنفسه فكذلك لا يحسن منه أن يريد نزوله به، والذي ذكره أبو هاشم أنَّه ملجئ إلى ألا يريد عقاب نفسه فيه فلو فعل إرادة لعقابه ففي حسنها نظر، فيحتمل أن تكون حسنة لأن متعلقها حسن والإرادة تابعة للمراد، ويحتمل أن تكون قبيحة لأنها إرادة للإضرار بالنفس، ولم يختلف الشيخان في قبح كراهة العقاب لأنَّه حسن وكراهة الحسن قبيحة، ولا اختلفا في قبح إرادة أن يعاقب الله تعالى من لا يستحق العقاب، واختلفا في إرادة أهل النار للخروج منها، فقال أبو علي: هي قبيحة لعلمهم بخلافه كما يقبح أن نريد عود موتانا، وتأول قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [المائدة:٣٧] على غير ظاهره بناء على أن أهل الآخرة لا يصدر منهم قبيح، وقال أبو هاشم: بل الآية على ظاهرها ولا وجه يقضي بقبح هذه الإرادة، فإن خروجهم حسن وفيه غرض ووجوه القبح منتفية عنه، ونحو هذا اختلافهم في إرادة العاصي للغفران فإن أبا علي حكم بقبحها وأبا هاشم حكم بحسنها. قال: ولهذا ورد في التشهد (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). والسلام السلامة من العقاب.

قوله: (**احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها**). يقال: أما إرادة الباري تعالى لها فمسلم ما ذكرت فيها من كونها عبثاً لأنَّه تعالى إنَّما يريد فعل غيره للبعث عليه والحث على فعله، ولا يتأتى هذا إلاَّ في الواجب والمندوب فتكون إذاً قبيحة، وأما إرادتنا للمكروهات فنقول: إن كان هذا المكروه فيه غرض فلا يُسلَّم قبح إرادته بل تكون حسنه، فإنَّ حسن الإرادة تثبت إذا تعلقت بحسن مع غرض حاصل فيه، وإن كان ذلك المكروه لا غرض فيه فهو عبث، ويكون قبح إرادته لأنها إرادة لقبيح وإرادة القبيح قبيحة، وذلك هو وجه قبحها.



وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح ويحسن صفته ما تقدم.

قوله: (**عند من لا يجوز إرادتها**).

هم الجمهور، وأشار إلى خلاف أبي القاسم فإنه جعلها مرادة لله وخلاف أبي هاشم في تصحيح إرادته إياها في الآخرة.

قوله: (**وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح**).

اعلم أن وجه قبح إرادة القبيح كونها إرادة لقبيح إذ لا يمكن الإشارة إلى وجه يؤثر في قبحها غير ذلك، ولهذا فإن من علم كونها إرادة للقبيح علم قبحها وإن لم يعلم وجهاً آخر، ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قبحها.

فصل/في ما يريده الله تعالى وما لا يريده

وأما أفعاله تعالى فجميعها مرادة له؛ لأن كل واحد منها يتعلق به غرض يخصه إلاَّ الإرادة فإنها تفعل تبعاً لغيرها، فلذلك لا يكون تعالى مريداً لها؛ ولأن جميع أفعاله تعالى حكمة، وهي إنما يكون كذلك بالإرادة التي تخصصها بوجه دون وجه، فلما الإرادة نفسها فهي من حيث تقع تبعاً للمراد هي كالجزء منه فلا تحتاج إلى الإفراد بالإرادة ولا تخرج عن كونها حكمة، وهذا الكلام في إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله.

(فصل: فيما يريده الله تعالى وفيما لا يريده)[1]

قوله: **(وهي إنَّما تكون كذلك بالإرادة الَّتي تخصصها بوجه دون وجه)**.

يعني بكونها حكمة دون كونها عبثاً، وبكونها نعمة وبكونها نقمة، فإن أفعاله تعالى إنَّما[2] تكون حكمة لحصول غرض فيها صحيح، ولهذا قالوا في حد الحكمة: هي كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح.

قوله: **(وهي كالجزء منه)**.

إنَّما جعلها كالجزء منه لأن الذي يدعو إليه يدعو إليها فلا تحتاج إلى داع يخصها وإذا لم تحتج إلى إفراد داع لم تحتج إلى إفراد إرادة لأن الإرادة في كل أمر تابعة للداعي.

قوله: **(ولا تخرج عن كونها حكمة)**.

يعني لتعلقها بحسن فيه غرض، فكانت حسنة مع كونها كالجزء من الفعل وهو حكمة، فكانت حكمة أيضاً، ومما يدل على أنَّه تعالى لا يريد إرادته وكراهته المتعلقتين بفعل نفسه أن إرادتها تكون قبيحة إذ هي عبث لا فائدة فيها، فإن الشيء إنَّما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولا وجه لها مخصوص يقعان عليه، فإرادتها حينئذ تكون عبثاً، ذكره بعض أصحابنا.

---

(١) ـ في (ب): فصل فيما يريده الله تعالى وما يريده.

(٢) ـ في(ب): فإن أفعاله تعالى لا تكون حكمة.

فلما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريدها تعالى لأنها ليست بفعل تبعاً لغيرها بل لغرض يخصها، وإنما لم يجز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى؛ لأنها لا تقع منه ولا هو ممن يصح عليه الزجر والجهل بالقبيح حتى يقل يفعل الكراهة زجراً لنفسه وتعريفاً لها بالقبيح كما يفعل الكراهة المتعلقة بفعل الغير، وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع.

فإن قل: هل يجوز أن يريد كل جزء من أفعاله تعالى بإرادة مستقلة، أو قد يريد جملة أفعال بإرادة واحدة؟

قيل له: كل جزء يستقل بالغرض الذي فعل لأجله، فإنه يراد بإرادة تخصه كالجوهر ونحوه،

قوله: (**فلما إرادته المتعلقة بفعل غيره فيجب أن يريدها تعالى**).

اعلم أن المتقدمين من المتكلمين أطلقوا أن الله تعالى لا يريد إرادته ولا كراهته من غير فصل بين أن يتعلقا بفعله تعالى أو بفعل غيره، ورجح المتأخرون أنَّه تعالى يريد الإرادة والكراهة المتعلقتين بفعل غيره لما ذكره من أنه أوجد الإرادة لغرض يخصها وهو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب وباعثة عليهما، وأوجد الكراهة أيضاً لغرض يخصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح وصارفة عنه، وكلما فعل لغرض يخصه وكان الفاعل له عالماً به وجبت إرادته على ما تقدم، وقد نص قاضي القضاة على أنَّه تعالى يريد كراهية لفعل القبيح من المكلف.

قوله: (**وإنما لم يجز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى**)... إلى آخره.

اعلم أنَّه تعالى كما لا يجوز أن يكره القبيح منه تعالى عن فعله، فلا يصح أن يكره تعالى شيئاً من أفعال نفسه كلها لأنها حسنة وكراهة الحسن قبيحة.

قوله: (**وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لا يقع**).

يعني الفعل القبيح، فإن العلم بأنه لا يقع لا يمنع كراهته، فإنه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم أنه لا يكفر ليكون ذلك زاجراً له وصارفاً عن فعل القبيح.

قوله: (**كالجوهر ونحوه**).

يعني من اللون والطعم الواحد وما شاكلهما، وبالجملة كل ما ثبت فيه غرض يخصه وإرادة



وكل جزء لا يتم الغرض به وحده بل لا بد من انضمام غيره إليه فإنه يراد هو، وجميع ما لا يتم الغرض به وحده بل لا بد من انضمام غيره إليه فإنه يراد هو، وجميع ما لا يتم الغرض إلا به بإرادة واحدة كالخبر والأمر، فإنه لا يكون كذلك إلا بمجموع حروف، فإرادة جميع تلك الحروف واحدة، وأما أفعال غيره تعالى فما كان منها مكروهاً أو فعلاً يسيراً أو صادراً من غير مكلف فلا يريده تعالى ولا يكرهه اتفاقاً بين الشيوخ، وكلما كان منها قبيحاً فاتفق الشيوخ على أنه لا يريده وأنه يكرهه، وكلما كان منها واجباً أو مندوباً فاتفقوا أنه يريده ولا يكرهه،

الجوهر ونحوه هي إرادة على سبيل التفصيل، فأما إرادة الأمر والخبر ونحوهما فهي إرادة على طريقة الجملة.

قوله: (**أو صادراً من غير مكلف**). هذا على كل حال سواء كان ذلك الصادر من فعل غير المكلف قبيحاً، كالقبائح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فإنها وإن لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصَّحيح أو غير قبيحة، فإنه تعالى لا يريدها ولا يكرهها والدليل على أنَّه تعالى لا يريد المكروه والفعل اليسير والصادر من غير مكلف ولا يكرهها، أما أنَّه لا يريدها فلأنه لا غرض له تعالى في إرادتها إذ الغرض في إرادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه والبعث عليه، وهذا مبني على التكليف بفعله، وليس شيء من هذه الأمور قد كلف تعالى بفعله، وأما أنه لا يكرهها فلأن ما كان منها حسناً فكراهته قبيحة، وما لم يكن حسناًفالكراهة لا يوجدها تعالى إلاَّ للزجر عن الفعل ولا مدخل لذلك ههنا، وهذه الدلالة بعينها تدل على أنَّه تعالى لا يكره المباح في الدنيا والآخرة ولا يريده في الدنيا.

فإن قيل: إذا كان تعالى لا يكره المكروه فما السبب في تسميته مكروهاً؟

قلنا: إنَّما سمي المكروه كراهة تنزيه مكروها على سبيل التجوز وإلاَّ فالنهي الوارد عنه ليس بحقيقي، إذ لم يقترن به الوعيد ولا غيره مما يقتضي القبح، فكان السبب في تسميته مكروهاً أنَّه أشبه المكروه الحقيقي، وهو القبيح من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما أن القبيح كذلك.

واتفقوا أيضاً على أنه تعالى لا يريد المباح في الدنيا لأنه لا مزية لفعله على تركه ولو أراده لترجح فعله، فكان واجباً أو مندوباً.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى خلق الأشياء لينتفع بها الأحياء فقد أراد الانتفاع بها وهو مباح /١٣٣/.

قيل له: إنه تعالى إنما أراد خلقها على وجه يصح أن ينتفع بها، وإرادةُ أن ينتفع بها غير إرادة وقوعها على الوجه الذي معه يصح أن ينتفع بها، واختلفوا في هل يريد المباحات في الآخرة أم لا؟ فقال أبو علي: لا يريدها كالدنيا، وجعل قوله تعالى: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾ [الحاقة:٢٤] إباحة لا أمراً حقيقياً.

قوله: (**واتفقوا على أنَّه لا يريد المباح في الدنيا**).

المحكي عن أبي القاسم أنه تعالى يريد المباحات الدنيوية لما كان عنده أن إرادته تعالى لفعل غيره هو أمره به، وقد أمر تعالى بالمباح وكلف به لأنَّه ترك للقبيح وقد أمرنا تعالى بترك القبيح فنكون مأمورين بالمباح، وهذا بناء منه على أنَّه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الأخذ والترك، وقد تقرر بطلانه، وهو تعالى لا يريد إلاَّ ما لفعله مزية على تركه لتكون إرادته داعية إلى فعله، وأما ما لا مزية لفعله على تركه فلا وجه لإرادته وليس بأن يريده أولى من أن يكرهه، ثُمَّ إن المباح قد يكون تركاً لواجب فكان يلزمه أن يكون منهياً عنه ومكلفاً بتركه.

وقد خرج بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] على مذهب أبي القاسم القول بصحة إرادته تعالى لأفعال غير المكلفين في الدنيا والآخرة ولا يتضح وجه التخريج، وعندي أن خلاف أبي القاسم هنا مرتفع لأنَّه بنى القول بإرادة المباح على قاعدته في أنَّه واجب مأمور به ولو سُلِّمت له لم يخالف في إرادته، فالخلاف في الحقيقة راجع إلى أصله في المسألة لا إلى هذا الفرع.

قوله: (**لا أمراً حقيقياً**).

اعلم أن صيغ الأمر الصادرة عن الله تعالى تَرِدُ لأمور خمسة:

....

الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء:٧٧]، والندب كقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٨]، والإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة:١٧٢]، والإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة:٢٨٢]، والتهديد كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠]. ولا كلام في أن صيغة الأمر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا، فقيل: لفظ الأمر مشترك، ومنهم من قال: بل هو حقيقة في معنى مفرد منها مجاز في غيره، ومنهم من توقف وهو محكي عن الغزالي، فأما من ذهب إلى أنَّها لفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو محكي عن متقدمي الشافعية، ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لا غير وهو محكي عن المرتضى الإمامي.

والذاهبون إلى أنَّه حقيقة في معنى مفرد مجاز في سائرها اختلفوا، فقال أبو هاشم وقاضي القضاة وأحد قولي أبي علي وأحد قولي المنصور بالله: معناه الحقيقي هو الندب ولا يحمل على غيره إلاَّ لقرينة، وقال أبو علي وأبو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في أحد قوليه والقاضي شمس الدين[1] في أحد قوليه والرازي والمتأخرون: معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة. ومنهم من قال: معناه الحقيقي الإباحة ولا يحمل على غير ذلك إلاَّ لدلالة.

إذا عرفت هذا فإنما قال: لا أمراً حقيقياً، لأن أبا علي حمله على الإباحة، والمعنى الحقيقي

---

(١) ـ القاضي جعفر هو شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى البهلولي اليماني الأبناوي، الإمام الحجة البحر ، كان من عيون أصحاب الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان وفضلائهم ، كان من متكلمي المطرفية ثم انتقل إلى المخترعة فكان إمامهم في علم الكلام وهو الذي وصل بكتب أهل البيت عليهم السلام من العراق في الأصول والفروع والمنقول والمسموع وعلوم القرآن والأخبار النبوية ، وأنشأ مدرسة كلامية في سناع متميزة ، وتصدى للرد على المطرفية والتحذير منهم باللسان والقلم ولقي منهم أذىً كثيراً وحاربوه محاربة شديدة ، وله معهم مناظرات ومجادلات كثيرة ، وله الكثير من المؤلفات التي تدل على تعمقه وبسطته في شتى فنون العلم ، وكان إمام الزيدية وعالمها في عصره ، وألف في الأصول والفروع المؤلفات العديدة ، وتوفي سنة (٥٧٣هـ) ، وقبره في هجرة سناع في مدينة حدة ، تمت.

وقل أبو هاشم: يصح أن يريدها في الآخرة؛ لأن ذلك زيادة مسرة أهل الجنة وانتشاطهم، وحق الثواب أن يكون على أبلغ الوجوه، وليست دار تكليف، فيقل: إن إرادته لها تخرجها عن كونها مباحة ويدخلها في باب المندوبات.

عنده الوجوب والندب في أحد قوليه مع أن أبا هاشم لا ينازعه في أنَّه ليس بحقيقي، وأنه ليس للوجوب ولا للندب إذ لا وجوب في الآخرة ولا ندب.

قوله: (**وقل أبو هاشم: يصح أن يريدها في الآخرة**).

اعلم أن أبا هاشم صحح إرادته تعالى لها فلم يجعل عنها مانعاً ولم يوجبها بل قال يحسن منه تعالى. قال ابن متويه: ولا يمتنع أن يحكم بأنها واجبة للعلة الَّتِي ذكرها، وهو أنَّها تكون أكمل لسرورهم وأزيد لحال ثوابهم، وهكذا يجب أن تكون حالة المثاب، ومع هذا فهم في الآخرة مضطرون إلى قصده تعالى، وقد حُكِيَ أيضاً عن القاضي وأبي القاسم القول بوجوب إرادته تعالى بتناول المثابين للمنافع.

فإن قيل: يلزم هؤلاء القائلين بأنه تعالى يريد المباحات في الآخرة لكون فيه كمال نعمة المثابين إذا علموا تلك الإرادة وزيادة سرورهم وكونه أهنأ لهم أن يريد أيضاً المباحات في الدنيا كالأكل والشرب ونحو ذلك مما أبيح لأهلها ليكون ذلك أهنأ لهم في أكلهم وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم وأسر لقلوبهم، فإن الله تعالى قد تفضل عليهم بإيجادها وأراد ذلك للتفضل عليهم، فإذا حسن منه ذلك حسن منه إرادة تناولهم لها وانتفاعهم بها لأن إرادته لذلك أكمل في تفضله.

قلنا: التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولا يصح الاضطرار في الدنيا إلى إرادته فلا يكون إلى ثبوت تلك الإرادة والعلم بها طريق، فلا يجوز إثباتها وإن لم يمتنع تجويزها بخلاف ما قيل في أهل الجنة، قالوا: ولا يمتنع وجوب تلك الإرادة، لأن الثواب يجب أن يكون على أبلغ الوجوه وفيه نظر.



فصل/ في ذكر طرف من أحكام الإرادة.

منها: أنه يجوز تقدمها، وخالف أهل الجبر.

لنا أن أحدنا يجد من نفسه إرادة ما يتأخر، والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد، وهذا أصل مضمحل عندنا.

(فصل: في ذكر طرف من أحكام الإرادة)

قوله: **(منها أنَّه يجوز تقدمها)**.

اعلم أن في القول بتقدمها وعدمه إطلاقين وتفصيلا، الأول للمجبرة على ما حكاه عنهم المصنف، وهو أنَّه لا يجوز تقدمها بل يجب مقارنتها. الإطلاق الثاني للشيخ أبي القاسم وغيره من علماء المعتزلة، وهو أنه لا يجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لأنها مؤثرة فوجب تقدمها كالقدرة، وذهب الشيخان إلى التفصيل، وهو أنَّه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها، فتقدم حيث تكون لتوطين النفس على الفعل ويسمى عزماً، وتقارن حين تكون مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لأن المعدوم يستحيل تأثيره ويسمى قصداً، هذا في الإرادة المتعلقة بفعل النفس، وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فيجوز فيها أيضاً الأمران لكن لا تسمى قصداً ولا عزماً، فأما قياس أبي القاسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لأن القدرة مؤثرة في الإيجاد والإرادة إنَّما تؤثر في الوقوع على وجه فافترقا، وقد قيل: إن أبا القاسم أوجب تقدمها بناء على أصلين، أحدهما: أنَّها سبب في الفعل المراد، والثاني: أن من حق الأسباب أن تتقدم، وهذان أصلان فاسدان فلا يصح ما بني عليهما.

قوله: **(والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد)**.

يعني بنى القول بوجوب بمقارنتها على القول بإيجابها وإيجابها للمراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد، وقد اختلف في إيجابها، فمذهب الجمهور أنَّها غير موجبة، ولهذا فإن القادر متى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وإن سلب الإرادة بل وإن وجدت فيه الكراهة، لكن هذا الوجه إنَّما يرد على العكس وانعكاس العلل لا يجب،

فأما إرادة الباري فما تعلق منها بأفعاله المبتدأة والمسببة غير المتراخية عن أسبابها وجبت مقارنته لا لأن الإرادة موجبة، بل لأنها لا تقدم إلا لتعجيل المسرة وتوطين النفس، وذلك يستحيل في حقه تعالى

فالأولى في الاحتجاج على أنَّها لا توجب المراد أنَّها لو أوجبته لأوجبته وإن وجدت من العاجز وهو محال، واشتراط حصول القدرة والداعي وانتفاء الصارف لا دليل عليه يقضي بأن عدم الإيجاب في حق العاجز لأجله لا لكونها غير موجبة، وذهب أبو القاسم وإبراهيم النظام، ومعمر بن عباد[1]، والأسكافي[2] وجعفر بن حرب وغيرهم إلى أن الإرادة توجب المراد بشرطين، أحدهما: ألا تتعلق بفعل الغير، وثانيهما: سلامة الأحوال بحصول القدرة وانتفاء الصوارف.

فبعضهم قال: توجبه على جهة التوليد.

وحكي عن أبي القاسم أنها توجبه لا على جهة التوليد، وكلام القائلين بالتوليد أوضح بطلاناً إذ لو صح لافتقرت في التوليد إلى مماسة محلها لمحل ذلك الفعل المولد إذا لم يكن محله محلها كما في سائر الأسباب فإنه لا بد من هذه المماسة مالم يتحد محل السبب والمسبب، ولا كلام في أن أفعال الجوارح الَّتِي تتعلق بها الإرادة وتولدها عند الخصم لا يحصل فيها الإتحاد ولا المماسة فبطل ما ذكروه.

قوله: **(لا تقدم إلاَّ لتعجيل المسرة أو توطين النفس)**.

يعني على تحمل المشقة ليكون فعل الشاق أسهل، والحال فيما ذكره ظاهر فإن من عزم على تناول طعام فسروره أقوى من سرور من لم يعزم وحاصل قبل سرور من ليس بعازم، وكذلك فمن عزم على الصلاة صار فعلها أسهل عليه منه لو لم يعزم، ولا كلام في أن المسرة والمشقة لا يجوزان عليه تعالى، فيقال: إن تقدم الإرادة لتعجيل المسرة أو لتسهيل المشقة، وقد

(١) ـ ينظر فلعله ومعمر وعباد.

(٢) ـ الإسكافي هو أبو جعفر محمد بن عبدالله الإسكافي (٢٤٠هـ / ٨٥٤ م) من رجال الطبقة السابعة ، تمت.



ولهذا امتنع العزم عليه، وَمَا تعلق منها بأفعاله المسببة المتراخية فقيل: يفارق السبب ويكون في حكم المقارنة للمسبب؛ لأنه في حكم الواقع لوقوع سببه.

زاد أبو علي وجهاً ثالثاً في تقديم الإرادة فقال: وقد يقدمها ليتحفظ عن السهو بتقديمها.

قال ابن متويه: وهو بعيد لأن الإرادة لا تثبت مع السهو فكيف يتحفظ عنه بها، وكيف تصير رافعة لأمر لا يصح ثبوته إلاَّ مع ارتفاعها؟ قال: وإذا حقَّقْتَ فالذي يتحفظ به عن السهو هو العلم وما شابهه.

إذا عرفت هذا فقد أجاز ابن الإخشيد تقدم إرادة الله تعالى لأفعاله، وذهب إلى أن إرادة الإثابة والتعويض تثبت حال التكليف والإيلام، واعتقد أن حسن التكليف والإيلام لا يتم إلاَّ بها، وكلامه باطل لأن التكليف والإيلام يحسنان للتعريض وبالمنافع الأخروية ويستقل ذلك وجهاً في كونهما حكمة.

واعلم أن إرادة الباري تعالى إذا كانت متعلقة بالخبر ونحوه لم يجب مقارنتها إلاَّ لأول حرف من حروفه لا مقارنتها لكل حرف.

قوله: (**ولهذا امتنع العزم عليه تعالى**).

يعني لكونه إرادة من حقها أن تكون متقدمة، فإن العزم من أقسام الإرادة ويجب تقدمه، ولا يكون عزماً إلاَّ بشروط ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من التقدم، ولا بد من تقدمه على المراد كله لا بعضه، فلا يقال: إن الإرادة إذا تقدمت على أحد حروف الخبر مع مقارنتها لأوله كانت عزماً.

وثانيها: أن يكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه واحداً، ولهذا لا يصح أن تقول: عزمت على قيام زيد. وإن صح أن تقول: أردته.

وثالثها: أن يكون المراد مبتدأ أو مسبباً غير متراخ عن سببه، فلا تقول: أنا عازم على الإصابة في الرمي، لا تسمى الإرادة عزماً إلاَّ بمجموع هذه الشروط.

وقيل: تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور، وما تعلق منها بفعل الغير فهو متقدم على ذلك الفعل ومقارن للأمر به لوجهين:

أحدهما: أن الأمر لا يكون أمراً إلا بالإرادة.

والثاني: أن إرادته تعالى كالحاث على الفعل الباعث عليه، وحق الباعث التقدم على الفعل.

ومنها: أنها لا تتعلق بأن لا يفعل ونحوه من النفي خلافاً لأهل الجبر.

قال أصحابنا: فإذا وقعت الإرادة على هذا الوجه سميت عزماً. وقال أبو القاسم: بل العزم جنس برأسه غير الإرادة، وكذلك قال أبو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو جنس غير الإرادة ذكره في شرح العيون.

قوله: (**وقيل: تقارن المسبب محافظة على الأصل المذكور**).

يعني من أنه لا يحسن تقديمها إلاَّ لأحد الوجهين المتقدم ذكرهما المستحيلين عليه تعالى، وقد رجح ابن متويه أنَّها تقارن المسبب لا السبب بأنَّ المسبب أمر ينفصل عن سببه ويصح وجوده مرة والمنع عنه أخرى، فوجب أن تقارنه الإرادة، ولأن فيما يفعله تعالى من الأسباب ما لا ينحصر مسببه كجري الماء في الحبة، فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الإرادات في حال فعله النقل لأنَّه عالم بها مفصلاً فيجب أن يكون كالمبتدأ.

قال رَحِمَهُ الله: ومتى كان مسبب السبب أمرين ضدين فعلى مذهب أبي علي وأبي هاشم أولاً لا يصح أن يريدهما في حالة واحدة، وعلى القول بأن إرادتي الضدين لا يتضادان لا مانع من ذلك.

قوله: (**وما تعلق منها بفعل الغير**)... إلى آخره.

اعلم أنَّه تعالى يريد الطاعات من فعل غيره وتتعلق بها إرادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الأمر، فيكون إرادتها عند الأمر بها كما ذكره المصنف ولا يحصل إلاَّ مع إكمال شرائط التكليف، وأما العقليات فتوجه التكليف بها عند كمال العقل

لنا أنها لو تعدت الحدوث وتوابعه لتعدت ولا حاصر، فكان يصح تعلقها بالقديم والباقي والماضي كالعلم، وأما نية الصوم فإنها تتعلق بكراهة الأكل ونحوه، أو بالامتناع المحقق وهو إطباق الشفتين عن المأكول،

وحصول شرائط التكليف وإن لم يقع أمر بها لأنَّه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل.

قال ابن متويه: فأما إرادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بأن تكون مقارنة له فيمكن أن يقال: إنَّها تتعرى عن غرض فلا تحسن كما لا يحسن الأمر به حال الحدوث، وإن كان الكلام في الأمر أظهر لأن موضوعه أن يدعو إلى الفعل ويبعث عليه ولو قدر افتراقه بحال حدوث الفعل لمكان لطف يثبت لبعض المكلفين لم يخرج عن كونه عبثاً لخروجه عن موضوعه، فإن صح أن يتبين وجه من وجوه اللطف عند اقتران الإرادة بالفعل كان ذلك واجباً وإن بَعُدَ القول به، وكذلك القول في كراهته عند وجوده.

قوله: (**كالعلم**).

يعني فإنه لما تعدى في التعلق تعدى إلى التعلق بالماضي والباقي والقديم والمحدث فكان يجب مثله في الإرادة، وليس تعلقها بوجه الحدوث تعد عن الحدوث إلى غيره لأن وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه.

قوله: (**وأما نية الصوم فإنما تتعلق بكراهة الأكل ونحوه**).

يعني كالشرب ودخول ما يفطر في الحلق والوطء.

واعلم أولاً أن النية هي الإرادة المقارنة للفعل أولاً وله إذا كانت من فعل فاعل المراد وكان لأجلها يقع الفعل على وجه، فما يتعلق بمجرد الحدوث لا يكون نية، ويشترط في النية أن تكون حالَّةً في القلب، ولهذا الشرط الأخير لم يجز وصفه تعالى بأنه ناوٍ، وهذا الذي أورده جواب عن سؤال مقدر تقديره: أن نية الصوم مع أنَّها إرادة تتعلق بالنفي وهو ألا يأكل ولايشرب ونحوه فبطل قولكم: إن الإرادة لا تتعلق بالنفي، فأجاب: بأن هذه الإرادة تتعلق بكراهة الأكل ونحوه فلا يلزم تعلقها بالنفي، وهذا الجواب لا يتأتى إلاَّ في الصوم الواجب

وتسكين اللسان عن الرفث، والحجر على آلة النكاح من النكاح وأشباه ذلك.

ومنها أن إرادة الشيء ليست كراهة لضده خلافاً لهم.

لأن كراهة الأكل فيه حسنة، إذ الأكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فتعلق الإرادة بها حسن، وأما الصوم النفل فلا يصح أن يتعلق بنية الكراهة الأكل فيه لأنَّه مباح أو مكروه أكثر أحواله وكراهة الحسن قبيحة، فكيف تتعلق نية الصوم وهي حسنة قطعاً بقبيح مع أنَّه يلزم منه قبحها لأن إرادة القبيح قبيحة، فيلزم أن تكون نية الصوم النفل قبيحة، ذكر معنى هذا الاعتراض المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام وقال: الأولى أن يقال: إن نية الصوم تتعلق برد ما يعرض من المفطرات وهذه إرادة فعل بلا شك.

قال: ولا بد مع ذلك من كراهة المفطرات إذا كان الصوم واجباً لأن الإفطار قبيح وكراهة القبيح واجبة.

قوله: (**عن الرفث**). الرفث هنا: الفاحش من الكلام.

قوله: (**والحجر على آلة النكاح**). الحجر: المنع.

قوله: (**وأشباه ذلك**).

أراد كمنع من قصد إلى أن يفطره ورد ما يعرض من المفطرات، والتحفظ عن السهو لئلا يفعل ما يفسد صومه.

تنبيه:

مما يدل على أن الإرادة لا تتعلق بالنفي ما علمناه من أنفسنا من أن أحدنا متى اعتقد في شيء أنه يصح حدوثه صح أن يريده، ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح أن يريده.

قوله: (**ليست كراهة لضده خلافاً لهم**).

أي للجبرية، وإنَّما بعثهم على القول بأن إرادة الشيء كراهة لضده إثباتهم له تعالى مريداً



لأنه ليس هذا أولى من عكسه.

وبعد: فكان يستحيل إرادة الضدين على البدل؛ لأنه يكون بإرادة كل واحد منهما قد كره الآخر، وبمثل هذا يبطل تضاد إرادتي الضدين؛ لأن إرادتي الضدين ثابتة، وإنما يدخل البدل في الوقوع لا في الإرادة.

وبعد: فلو تعلقت بالشيء على أنها كراهة لضده لكانت قد تعدت المتعلق الواحد على التفصيل وتقدم بطلانه،

لذاته أو بإرادة قديمة أو أزلية فلم يمكنهم القول بإثبات كراهة له، لأن الصفة الذاتية لا يصح زوالها، والقديم والأزلي لا ضد له، مع ما روي من إجماع المسلمين على أنَّه تعالى كاره، وكذلك فقد صرح به في القرآن الكريم، فجعلوا إرادته تعالى للشيء كراهة لضده وطردوا ذلك لتعذر الفرق بين الشاهد والغائب في مثل هذا.

قوله: (**لأنه ليس هذا أولى من عكسه**).

يعني أولى من أن تكون كراهة الشيء إرادة لضده، وإنَّما لم تكن أولى لأنَّه لا دليل عليه وما لا دليل عليه ليس بأولى مما لا دليل عليه.

قوله: (**إرادة الضدين على البدل**).

يعني بأن يريدهما في وقت واحد على أن يوجد أحدهما بدلاً من الآخر، والبدل هنا في الضدين لا في الإرادتين.

قوله: (**لأن إرادة الضدين ثابتة**).

أي واقعة كما إذا أراد أحدنا الخروج من بابين أو الوقوف في مكانين على البدل، وكإرادة الصلاة في بقاع المسجد ونحو ذلك.

قوله: (**في الوقوع**). أي في وقوع الضدين المرادين.

قوله: (**لكانت قد تعدت المتعلق الواحد على التفصيل**).

ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان، فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين.

يعني لأن متعلقها على هذا القول الضدان معاً، واحترز بقوله: على التفصيل من التعلق على طريقة الجملة فإنها تتعدى فيه المتعلق الواحد، كما إذا أراد أحدنا الإخبار عن زيد فإن إرادته تتعلق بالخبر على سبيل الجملة وهو أفعال كثيرة، وإنَّما استحال تعديها في التعلق على سبيل التفصيل لأن المتعلقين يصح أن يتعلق بهما إرادتان، وإذا تعلقتا بهما كانتا مختلفتين لتغاير متعلقهما، فلو تعلقت بهما إرادة واحدة لزم أن تكون بصفتين مختلفتين فتكون مخالفة لنفسها وهو محال.

قوله: (**ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان**).

يعني تعلق الإرادة، وتعلق الكراهة وتنافيهما معلوم، ولهذا لا يصح اجتماعهما في حق متعلق واحد.

قوله: (**فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين**).

من أصول أصحابنا أن ما كان من الأحكام كاشفاً بمجرده عن مقتضيه وكان طريقاً إليه، فإن تماثله يكشف عن تماثله، واختلافه عن اختلافه، وتزايده عن تزايده، والتعلق من هذا الباب فإنه طريق إلى مقتضيه ومجرده كاشف عن مقتضيه وهي الصفة المقتضاة عن الذاتية، فإذا كان التعلق متعدداً مختلفاً كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه، ولا كلام في أن تعلقي الإرادة والكراهة مختلفان فيلزم أن يكشفا عن مقتضيين مختلفين، إذ لو صدر التعلقان مع اختلافهما عن صفة واحدة وتعدت الصفة في إيجابها من تعلق إلى ما زاد عليه للزم أن تتعدى ولا حاصر، فكان يصح صدور جميع التعلقات عن صفة واحدة ثابتة لذات واحدة، فكان يلزم تعلق ذات العلم أو القدرة أو الإرادة بصحة الفعل وصحة الإحكام وصحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة وهو محال، فإذا ثبت كشف التعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفتين وجب كشف هاتين الصفتين عن صفتين ذاتيتين أيضاً مختلفتين، إذ لو جاز صدور الصفتين المقتضاتين عن صفة ذاتية واحدة للزم تعديها ولا حاصر وهو محال.

وبعد: فكان يلزم من أن يريد الشيء ويكرهه في حالة واحدة بأن /١٣٤/ يريد أحد ضديه، ويكره الآخر.

وبعد: فكان لا يصح أن يريد الله تعالى النوافل لأنه لا يكره أضدادها، فلأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً.

قوله: (**بأن يريد أحد ضديه ويكره الآخر**).

هذا إلزام مبني على إلزام، وذلك أنَّه قد ألزمهم من كون إرادة الشيء كراهة لضده أن تكون كراهة الشيء إرادة لضده، ثُمَّ رتب هذا الإلزام عليه، ويصح أن يرتب عليه أن يكون مريداً لكل واحد منهما كارهاً له وإن لم يكن ثَمَّ ضد ثالث، وأما على أصل مذهبهم فما ذكره غير لازم.

قوله: (**لأنه لا يكره أضدادها**).

يعني لأنَّه قد يكون ضد النافلة واجباً أو مباحاً أو مكروهاً، فلو أراد النوافل مع أن إرادتها كراهة لضدها للزم أن يكره تعالى ما هو حسن، ومعلوم أن كراهة الحسن قبيحة وهو تعالى لا يفعل القبيح، وكان يلزم من كراهته لضدها أن تكون واجبة إذ قد اشتركت هي والواجب في أن تركهما مكروه لله.

قوله: (**فلأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً**).

يعني فلا يصح أن توجب الإرادة كونه مريداً كارهاً مع أنهما صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه.

تنبيه:

من أحكام الإرادة الَّتِي لم يذكرها المصنف أنَّها لا تؤثر في وقوع الفعل على وجه إلاَّ إذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد.

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

نحو قولنا: مريد؛ لأنه يفيد اختصاصه بصفة وليس طريقه الفعلية، وإن كان لا يريد إلا بإرادة يفعلها.

ومنها: المحب لأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة ، ومتى أضيفت المحبة إلى الأشخاص فقيل: يحب المؤمنين، ويحب التوابين، والغرض إرادته لإعظامهم ومدحهم، وكذلك إذا قيل: فلان يحب فلاناً فالغرض أنه يريد منافعة ولا يريد مضارة.

ومثله الودود والمود والواد.

ومنها: قولنا يشاء ؛ لأنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة.

ومنها: قولنا: راض ، إلاَّ أنه لا يوصف بذلك إلا إذا وقع الفعل مطابقاً لإرادته من عباده فلا يقال: رضيه قبل وقوعه.

(فصل: والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب)

قوله: (**وليس طريقه الفعلية**).

أي وليس الذي يفيده قولنا: مريد طريقه الفعلية، وهو أن يفيد فعل الإرادة كمعيد ونحوه.

قوله: (**لأنه لا فرق بين الإرادة والمحبة**). اعلم أن هذه مسألة خلاف، فمنهم من ذهب إلى أن المحبة هي الشهوة وليست الإرادة، وقال أصحابنا: إنَّما تستعمل في الشهوة تجوزاً وإلاَّ فهي من أسماء الإرادة ولهذا لا يصح أن تثبت بأحد اللفظين وتنفى بالآخر.

قال الإمام يحيى عليه السلام: والمعنى أن المحبة هي اسم للإرادة الَّتِي تطابق الداعي، فلو قدرنا أن الله تعالى خلق فينا إرادة لا تطابق الداعي لم تكن محبة.

قوله: (**ومنها قولنا: راض**).

اعلم أن مذهب الجمهور من أصحابنا أن الرضاء هو الإرادة المتقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل، والسخط الكراهة على هذا القياس فلهذا عده من هذا الباب.

ومتى قيل: رضي الله عن فلان فقيل: معناه أنه أراد كل أفعاله ورضيها. وقيل: قد صار بالعرف من الأسماء المفيدة للتعظيم، وهو الحق؛ لأنه لو كان على القول الأول لما صح الترضية إلا عمن يقطع بأنه لم يأت معصية قط، وذلك يؤدي إلى أن لا يرضى عن أحد حتى الأنبياء.

ومنها: قولنا: قاصد ومختار إلا أنهما لا يستعملان إلا في فعل النفس بشرط المقارنة أو ما في حكمها، وقد يستعمل الاختيار في إيقاع الفعل لا على وجه الإكراه.

وقال أبو علي: الرضا والسخط معنيان زائدان على الإرادة والكراهة.

قوله: (**فقيل: معناه أنَّه أراد كل أفعاله ورضيها**).

هذا قول الشيخ أبي علي وهو ظاهر قول الفقيه حميد. قال: ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح:١٨] ويقول أحدنا: رضيت عن زيد. أي رضيت أفعاله، وكذلك القول في السخط والذي ذهب إليه أبو هاشم أن المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه والذم والاستحقاق بالمسخوط عليه.

قوله: (**حتى الأنبياء**).

يعني لأنَّه قد يقع في أفعالهم الصغائر وهو تعالى يكرهها فضلاً عن أن يريدها، أو المباحات والمكروهات والأفعال اليسيرة وهو لا يريدها.

قوله: (**قاصد ومختار**).

القصد: هو الإرادة المقارنة للمراد إذا كان مبتدأ أو مسبباً غير متراخ بشرط أن يكون فاعلها وفاعل المراد واحداً وكذلك الاختيار.

قوله: (**أو ما في حكمها**).

أراد به مقارنة أول الجملة المرادة وإن تقدمت على آخرها كإرادة الخبر فإنها تقارن أول حروفه وهي قصد، وإن لم تقارن ما بعده من الحروف ويحتمل أنَّه أراد بما في حكمها مقارنة السبب، ويطابق هذا قول ابن متويه يجب في القصد أن يكون مقارناً للمراد المقصود أو لسببه.

وأما ما يجري عليه بمعنى كونه كارهاً فنحو قولنا: ساخط وهو نقيض الراضي يفيد وقوع الفعل المكروه، ومتى علق بالفاعل نحو قوله تعالى: ﴿أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ [المائدة:٨٠]، فمعناه كراهة المنافع وإرادة المضار، وفيه من الخلاف ما تقدم، والحق أنه قد نقل إلى ما يفيد الذم والاستحقاق لولا هذا لما جاز إطلاقه على أحد قط ؛ لأنه ما من مكلف إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً.

وأما الغضب والبغض فيصح أن يكون من باب إرادة المضار، ويصح أن يكون من باب كراهة المنافع.

قوله: (**ومتى علق بالفاعل نحو: ﴿أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾**)... إلى آخره.

قال الفقيه حميد في (العمدة): إذا علق السخط بالفاعل فقيل: سخط الله على فلان، فقيل: المراد أحد أمرين إما كراهته لفعله، وإما إرادة إيصال العقاب إليه.

وقيل: بل إذا علق بالفاعل فهو إرادة العقوبة والإهانة هذا من جهته تعالى، وأما السخط من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وإرادة الضرر، وأما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهداً وغائباً، ولا يطلق عليه تعالى أنَّه ساخط فيما لم يزل كما لا يقال مريد فيما لم يزل.

وقال سليمان بن جرير: بل يوصف تعالى بأنه ساخط فيما لم يزل على من علم أنَّه سيعصي- وبنى ذلك على مذهبه في أنَّه تعالى مريد فيما لم يزل.

قوله: (**إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً**).

يقال: أما القطع بأنه لا يكلف إلاَّ وقد فعل واجباً فغير ممكن، وأما تركه قبيحاً فهو وإن صح فليس يمنع من أن يكون تعالى كارهاً لجميع أفعاله، لأن ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعله وانتفاء الإتيان به، والأولى أن يقال: لو كان ذلك معنى قولنا سخط الله على فلان للزم ألا يقال ذلك في الكفار الذين قد علمنا منهم الإتيان بشيء من الواجبات كاليهود ونحوهم، ومعلوم صحة إطلاقنا ذلك في حقهم.

وكذلك المعاداة من الله تعالى لعباده. وأما المعاداة من العباد لله تعالى فمعناه معـــاداة أوليائـــه بإرادة مضارهم والاستخفاف بهم أو كراهة منافعهم وإعظامهم.

وأما البراءة من الله تعالى فإن علقت بالفعل فالمراد أنه كراهة نحو: إن الله بريء من الكفـــر، وإن علقت بالفاعل نحو: إن الله بريء من المشركين جاز أن تكون بمعنى كراهة فعله، وجاز أن تكون منقولة إلى معنى الذم والاستخفاف.

وأما الغيظ فلا يجوز إجراؤه؛ لأنه يفيد ضرباً من التغير وفوران النفس.

قوله: (**وكذلك المعاداة**)... إلى آخره.

يعني فإنها تصح أن تكون من باب إرادة المضار، وأن تكون من قبيل كراهـة المنـافع. وقـال ابن متويه: هي إرادة الذم والاستخفاف. وقال: لا بد أن يكون ذلك مجازاً، لأن المفاعلة لا بـد أن تكون بين اثنين إلاَّ في مواضع كقاتله الله. وذكر الفقيه حميد أن المعاداة نقيض المـوالاة، وأن المراد بقولنا: إنَّه تعالى يوالي المؤمنين أنَّه يريد إعظامهم ، وبقولنا في العبد: إنَّه يوالي الله تعالى أنَّـه يريد عبادته وتعظيمه، وكـذلك إذا قيـل: إنَّـه مـوال لأوليـاء الله تعـالى فـالمراد بـه أنَّـه مريـد لتعظيمهم.

قوله: (**وفوران النفس**).

يعني هيجانها وعليه قولـه تعـالى: ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ﴾ [الملك:٨] لمـا يوجـد فيهـا مـن الاضطراب، وبهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لأن الغضـب لا يفيـد شيئاً مـن ذلـك، ووجه آخر وهو أنَّه يصح أن يغتاظ من فعل نفسه ولا يجوز أن يغضب من فعل نفسه.

فائدة:

لا يجوز وصفه تعالى بالنية لما تقدم، ولا بالعزم لما تقدم أيضاً.

قيل: ولأن أصل العزم القطع على الشيء بعد الروية وهذا لا يصح في حقه تعالى لأنَّـه عـالم لذاته، وما ورد في الأثر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى

....

عزائمه»[1]. فالمراد بالعزائم الأفعال الَّتِي أوجبها بقول القائل: عزمت عليك أي أوجبت ذكره الفقيه حميد في (العمدة)، وقريباً منه ذكره ابن متويه.

ولا يوصف تعالى بأنه بات. قيل: لأنَّه يفيد طرفاً من التردد والحمل على النفس بما يشق.

ولا يوصف تعالى بأنه حاسد، لأن الحسد إرادة ما يزول به النعمة عن الغير على وجه يقبح مع سرور، فلهذا لا تكون إرادته تعالى لما تزول به النعمة عن أحد من عبيده حسد لأنَّه لا يلحقه بذلك سرور. وقلنا: على وجه يقبح. احترازاً من إرادتنا لما تزول به نعم الكفار.

ولا يوصف تعالى بالغبطة لأنها اسم للإرادة الَّتِي تتعلق بأن تكون على ما عليه غيره من الحال من غير إرادة لزوال ذلك عن الغير، وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزاً.

قال ابن متويه: وتحمد الغبطة ويذم الحسد.

تنبيه:

فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. قيل: لا يجب على الأعيان إلاَّ مجرد العلم بأنه تعالى مريد لئلا ينفى عنه ماعلم ضرورة من الدين وهو أنَّه تعالى مريد، فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القرآن المجيد، وأما العلم بكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الإرادة لا في محل فمن فروض الكفايات، وأما كونه تعالى لا يريد القبيح ففرض عين لتوقف معرفة العدل عليه.

وإذ قد فرغنا من الكلام على مسائل الإثبات وأشرفنا على الكلام في مسائل النفي فينبغي البداية بمقدمتين قبل الكلام عليها:

المقدمة الأولى: في تعدادها وتعييناتها، أما تعدادها فهي ثماني، وأما تعييناتها فهي أنَّه تعالى ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ميت، ولا معدوم، ولا محتاج، ولا مُشْبِهٌ للمحدثات، ولا

---

(١) في الجامع الصغير أحمد، والبيهقي في السنن عن ابن عمر، والطبراني عن ابن مسعود اهـ



....

مرئي، ولا ثاني لـه، فأمـا الأربـع الأول فقـد تقـررت بإثبـات القادريـة والعالميـة والحييـة والوجودية له تعالى وأنها واجبة في حقه، فإنه يستحيل ثبوت أضدادها مـع ثبوتهـا ووجوبهـا، وأما الأربع الأخر فهذا موضع الكلام عليها.

المقدمة الثانية: في ترتيب هـذه الأربعـة الَّتِـي تحتـاج إلى الكـلام عليهـا، ولا خـلاف بـين المتكلمين في تأخير مسألة نفي الثاني، إذ هي كلام في أنَّه لا ثاني له يشاركه في صـفاته الإثباتيـة والنفيية، ومالم نُعَيِّنها ونتكلم عليها لم يحسن منا الكلام على نفي المشاركة فيها إذ لا يعلـم نفـي المشاركة في أمر إلاَّ بعد العلم به، وأما مسألة نفي الرؤية فيحسن تأخيرها عن الأولتـين لأنهـا كلام في نفي صفة له تعالى مع غيره إذ مضمونها أنَّه تعالى لا يرى وأن غـيره لا يـراه بخلافهـما فإنهما كلام في نفي صفة يختص نفيها بذاته تعالى، ولأنا مالم نعلـم أنَّـه تعـالى لـيس بجسـم ولا عرض لم يصح لنا دليل المقابلة لأنا نقول فيه: إنَّه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابـل ولا في حكم المقابل، ومالم نعلم أنَّه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يثبـت لنـا ذلـك، وكـذلك دليـل الموانع لأنا نقول فيه: والموانع إنَّما تمنع من رؤية الأجسام والألوان والله تعالى ليس بجسـم ولا لون، وذلك يترتب على مسألة نفي التشبيه، وكذلك فالاستدلال عليها بالسـمع لا يصـح إلاَّ مع ثبوت أنَّه تعالى ليس بجسم على الصحيح، وأنه لا يجوز عليه الحاجة.

وأما مسألتا نفي الحاجة والتشبيه فقد وقع الخـلاف فـيهما، فالـذي ذكـره القـاضي والسـيد الإمام وغيرهما وهو الذي بنى عليه المصنف أن مسألة نفي الحاجة أولى بالتقديم لأنهـا مركبـة من إثبات ونفي، إذ أحد طرفيها أنَّه تعالى حي وهو إثبـات فألحاقهـا بمسـائل الإثبـات أولى، ولأنا لما نفينا في فصل الكيفية المؤثر في صفاته تعالى ألحقنا ذلك بنفـي مـا يجـري مجـرى المـؤثر وهو داعي الحاجة، والذي اختاره الشيخ أحمد بن الحسن وتلميذه الفقيه حميـد تقـديم مسـألة نفي التشبيه، لأن مسألة نفي الحاجة تنبني على مسألة نفي التجسيم حيـث يسـتدل بـدليل أبي هاشم إذ يقال فيه: والزيادة والنقصان لا يجوزان إلاَّ على الأجسام والله تعالى ليس بجسم، ثُمَّ

....

إن مسألة نفي التجسيم أهم لأنها نفي لصفات المحدثات عن ذات الله تعالى وبيان لعدم جوازها عليه فالاهتمام بها أولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجية.

تنبيه:

قد يجري في عبارات المتكلمين صفاته تعالى النفيية، وقد يقولون صفاته السلبية، فقيل: معناهما واحد، وعلى هذا يصح الإتيان بأيهما شئت. وقيل: بل السلب لا يستعمل إلاَّ في النفي بعد الثبوت إذا كان نفياً لصفة والنفي يشمل النفي الأصلي والفرعي، ويستعمل في نفي صفة عن ذات وفي نفي ذات عن ذات، وعلى هذا الأخير لا يصح أن يقال في صفاته تعالى هذه الأربع ولا في غيرها من صفات النفي: صفاته تعالى السلبية بل لا يصح إلاَّ أن يقال: صفاته تعالى النفيية.

القول في أن الله تعالى غني

الغني في اللغة: من استغنى بما في يده/١٣٥/ عما في أيدي الناس، ومنه (القناعة رأس الغنى).

وفي اصطلاح الفقهاء: هو من ملك النصاب أو ما قيمته نصاب، وقيل: من ملك الكفاية.

(القول في أن الله تعالى غني)

قوله: (**من استغنى بما في يده عما في أيدي الناس**).

قد قيل في حده لغة: من استغنى بالشيء عن غيره قليلاً كان أو كثيراً، قيل: ويعتبر فيه عرف أهل النواحي والأزمنة، فهو من ملك ما يسمى مالكه في عرف تلك الناحية وذلك الزمان غنياً، ويختلف الحال فيه باعتبار الأمصار والأزمان.

قوله: (**من ملك النصاب**). هو من الذهب عشرون مثقالاً ومن الفضة مائتا درهم قفلة، ومن الجواهر وأموال التجارة ما قيمته ذلك، ومن الحب خمسة أوسق، ومن الإبل خمس، ومن البقر ثلاثون، ومن الغنم أربعون.

قوله: (**قيل: أو ما قيمته نصاب**).

يعني من العروض إذا كان زائداً على ما يستثنى له، فقول المؤيد بالله وهو الظاهر من المذهب أنَّه يصير بذلك غنياً فلا يجوز له أخذ الزكاة كما لا يجوز لمن ملك النصاب، وفيه خلاف.

قوله: (**وقيل: من ملك الكفاية**). هذا قول الناصر والشافعي والمرتضى[1] وأبي طالب[1]

---

(١) ـ الإمام المرتضى: هو محمد بن الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي عليهم السلام، المسمى جبريل أهل الأرض، ولد سنة/٢٧٨هـ، وأخذ عن والده مؤلفاته وغيرها، وكان عالماً أديباً شاعراً زاهداً، وله من المؤلفات في الفقه كتاب الإيضاح والنوازل وغيرهما، وله في علم الكلام مؤلفات، وكان زاهداً ورعاً قام بأمر الإمامة بعد أبيه، ثم تنحى عنها لأخيه الناصر، ومدة انتصابه ستة أشهر وبعد اعتزاله أغلق على نفسه الباب واشتغل بالعلم والعبادة، توفي في شهر المحرم=

وفي اصطلاح المتكلمين: هو الحي الذي ليس بمحتاج.

والحاجة ضربان: حاجة الأثر إلى المؤثر، وتقدم نفيها عن الله تعالى في ذاته وصفاته، وحاجة دعاء وصرف، وهي ما تدعو الحي إلى جلب نفع له، أو تصرفه عن جلب ضرر إليه.

فإنهم جعلوا الغني من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنة.

قوله: (**هو الحي الذي ليس بمحتاج**).

اعلم أن هذه الحقيقة لا تثبت إلاَّ في حقه تعالى فأما من عداه من الأحياء فهم محتاجون إليه تعالى، بل يحتاج بعضهم إلى بعض، ولا بد من اعتبار الطرفين في هذه الحقيقة كونه حياً إذ لو لم يكن حياً لم يوصف بالغِنَى كالجماد والأعراض، وكونه غير محتاج إذ لو احتاج إلى شيء لم يكن غنياً.

قوله: (**والحاجة ضربان**)... إلى آخره.

الذي يعتبر من نفي الحاجة في المعنى الاصطلاحي: هي حاجة الدواعي والصوارف، فأما نفي حاجة الأثر فهي غير معتبرة في كونه غنياً، ولكن أفردها المصنف تنبيهاً على مزيد فائدة.

سنة/٣١٠ عن اثنين وثلاثين عاماً.

(١) ـ هو الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام ، أخو الإمام المؤيد بالله أحمد عليه السلام ، من أئمة أهل البيت في الجيل والديلم ، ولد بالمدينة سنة (٣٤٠هـ) ، وكان تلو أخيه في العلم والفضل والكمال والورع والزهد ، بلغ في العلوم مبلغاً عظيماً حتى لم يبق فن من فنون العلم إلا طار في أرجائه ، وسبح في أثنائه ، اشتغل بالعلم ونشره وتجديد رسوم الدين ، وكانت بيعته عليه السلام بعد وفاة أخيه المؤيد بالله سنة (٤١١هـ) واشتغل بعد الدعوة بصلاح الأمة ، وإنفاذ أحكام الله ، وجهاد الظالمين ، ومنابذة الفاسقين ، وعبادة الله حتى أتاه اليقين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولم يختلف عن بيعته أحد من علماء وفضلاء الديلم لمعرفتهم بكماله .

وله عليه السلام التآليف العجيبة ، والتصانيف الفائقة في جميع فنون العلم فله المجزي مجلدان في أصول الفقه ، وكتاب جامع الأدلة ، وكتاب الدعامة في الإمامة ، وكتاب التحرير وشرحه إثنى عشر مجلداً في الفقه ، وشرح البالغ المدرك ، وكتاب الإفادة في تاريخ الأئمة السادة ، وتوفي عليه السلام بطبرستان سنة (٤٢٤هـ) وعمره نيف وثمانون سنة ، تمت.

والداعي: هو ما يرجح وجود فعل على علمه من غير تأثير.

وينقسم إلى داعي حكمة، وهو علم الحي أو ظنه أواعتقاده بأن للغير في الفعل نفع أو دفع ضرر مع حسنه.

وقلنا: مع حسنه، احترازاً من إثابة أهل النار.

وقد ذهب أبو علي إلى أن الغنى والحاجة معنيان، فقال له أصحابنا: لا طريق إلى ذلك، وإنَّما المرجع بالحاجة إلى الداعي الذي يدعو إلى جلب منفعة أو دفع مضرة أو أحدهما بدليل أنَّه لا يجوز أن يقول قائل: أنا محتاج إلى هذا الشيء وليس لي فيه نفع ولا دفع ضرر، أولي فيه نفع أو دفع ضرر ولست بمحتاج إليه كما لا يصح أن يقول ذلك في داعي الحاجة والمرجع بالغنى إلى نفيها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّه لا خلاف بين أهل الإسلام ومن أقر بالصانع في أنَّه تعالى غني إلاَّ فرقة من اليهود حكى الله تعالى عنهم نسبة الحاجة إليه حيث قال: ﴿لَّقَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُ﴾[1] [آل عمران:١٨١].

وقيل: إن القائلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وإنَّما أوردوه على جهة الإلزام للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتهكم بما جاء به من قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا﴾ [البقرة:٢٤٥] فلا خلاف في الحقيقة.

قوله: (**احترازاً من إثابة أهل النار**).

يعني فإن علمه تعالى بأن لهم في الإثابة نفعاً ودفع ضرر ليس بداعي حكمة إلى إثابتهم، لأن الإثابة لهم قبيحة إذ فيها تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح، وداعي الحكمة لا يتعلق بما هو قبيح.

---

(١) ـ التلاوة: ﴿لقد سمع الله قول الذين﴾.

وداعي حاجة، وهو كداعي الحكمة إلا في اعتبار الحسن ، وفي أن النفع ودفع الضـرر هنـا عائدان إلى نفس الحي، ولهذا امتنع في حقه تعالى، والصارف: ما يرجح علم الفعل على وجوده من غير تأثير، وقسمته كقسمة الداعي إلا أن تعلقه على العكس والمنفعة هي اللذة والسرور

قوله: (**إلا في اعتبار الحسن**).

يعني فإنه علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة سـواء كـان ذلك الفعل حسناً أو قبيحاً، وقد يقال فيه: علم الحي بحياة إلى آخره، وكـذلك[1] في الصـارف إذ لا يجوزان على الحي لذاته.

قوله: (**إلا أن تعلقه على العكس**).

يعني فإنه يتعلق بجلب السرور أو وفوت النفع، عكس تعلـق الـداعي فإنـه يتعلـق بـالنفع ودفع الضرر.

واعلم أنَّه لا بد من اشتراط الاستقبال في متعلق الداعيين والصارفين.

قوله: (**هي اللذة والسرور**).

أما اللذة فهي تنقسم إلى قسمين، حادثة وباقية، فالحادثة: المعنـى المـذكور بمحـل الحيـاة في محلها مع الشهوة كالحادثة عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع، والباقية: إدراك الشيء مـع الشهوة له كإدراك المشمومات والمطعومات المستطابة.

قيل: ومعنى كونها لذة باقية أنَّها ذات تـدرك في غـير محـل الحيـاة مـع الشـهوة، وفيـه نظـر. والأولى أن يقال: إنَّما سميت باقية لأنها عبارة عن الإدراك لذات تـدرك في غـير محـل الحيـاة، والإدراك من الصفات المستمرة الباقية الَّتِي لا يخـرج عنهـا المتصـف بهـا إلاَّ لخروجـه عـن مقتضيها أو شرط اقتضائه لها، واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحياة الـذي هـو من جنس الألم وهو غير باق، وقد ذهب أبو علي إلى أنَّها معنى زائد على إدراك الشيء مع

---

(١) - في (ب): وكذا الصارف.

أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما، وتفارق النعمة مفارقة الأعم للأخص من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة، والمضرة هي الألم والغم أو ما أدى إليهما أو إلى أحدهما

الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة، وأما السرور فقد تقدم حده وهو: علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة أو لمن يحب، ويفترق هو وداعي الحاجة من وجهين: أحدهما: أن السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي فلا يكون إلاَّ في المستقبل. وثانيهما: أنَّه قد يكون لأمر يخصه ولأمر يتعلق بغيره ممَّن يحب، وداعي الحاجة لا يكون إلاَّ لأمر يختص بصاحبه. والغم عكس السرور في ذلك. هذا مذهب الجمهور.

وذهب أبو علي إلى أن الغم والسرور معنيان غير ما ذكروه من الاعتقادات والظنون. وقال ابن الملاحمي: السرورو ما يجده الإنسان من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص. والغم: ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه. قال: وذلك يوجد من النفس حتى أنَّه يظهر انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه. ويقال: انشرح صدره. ويقال: الغم يميت النفس ويقصر القلب.

قوله: (**أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما**). الذي يؤدي إليهما كأن يسلم إلى الغير دنانير أو غيرها مما يمكنه أن يحصل به شيئاً من الملاذ، فإن ذلك يؤدي إلى سروره ولذته، والذي يؤدي إلى أحدهما أن يدل الغير على كنز فإن نفس الدلالة يحصل له بها السرور في الحال، وأما اللذة فلا يؤدي إليها إلاَّ أخذه[1] للكنز.

قوله: (**من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة**). يعني لأنه يشترط فيها قصد صاحبها للإحسان وكونها حسنة، وليس كذلك المنفعة فإنها منفعة سواء قصد بها الإحسان أم لا، وسواء كانت حسنة أو قبيحة، فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة.

قوله في تعريف المضرة: (**أو ما أدّى إليهما أو إلى أحدهما**).

---

(١) ـ في(ب): إلا بعد أخذ.

ويفارق النقمة والظلم مفارقة الأعم للأخص أيضاً، واللذة والألم هما المعنى المدرك بمحل الحياة فيه، ولكن إن قارنه شهوة سمى لذة، وإن قارنه نفار سمي ألماً، فبهذا التدريج صارت الحياة ملازمة للشهوة والنفار اتفاقاً بين الشيوخ، وإنما اختلفوا في علة امتناع الشهوة والنفار عليه تعالى.

الذي يؤدي إليهما كأن يشج الغير شجة يتولد منها الألم ويظن لأجلها ذهاب حياته، والذي يؤدي إلى أحدهما كأن يخبر أحدنا الغير بموت صديقه أو ذهاب ماله.

قوله: (**ويفارق النقمة والظلم مفارقة الأعم للأخص**).

يعني فكل نقمة مضرة وكل ظلم مضرة، وليس كل مضرة نقمة ولا كل مضرة ظلماً، وذلك لأن النقمة مضرة حسنة مستحقة والظلم مضرة قبيحة غير مستحقة، ولا تكون النقمة إلاَّ كذلك ولا الظلم إلاَّ كذلك، والمضرة من حيث كونها مضرة لا يشترط فيها الاستحقاق ولا عدمه ولا الحسن ولا عدمه.

قوله: (**ولكن إن قارنه شهوة سمي لذة وإن قارنه نفار سمي ألماً**).

هذا مذهب الجمهور، فجعل الألم واللذة جنساً واحداً من المعاني ولم يجعلوا أحدهما مضاداً للآخر، قالوا: ولهذا فإن الجَرِبَ يلتذ بإدراك المعنى الحادث عند الحك ولو لم يكن به جرب لتألم به بعينه، فجعلوا التألم به تارة لمقارنة النفرة والتلذذ به أخرى لمقارنة الشهوة.

قال ابن متويه: وقد حكي عن أبي القاسم خلافه، فأما اللذة الباقية والألم الباقي كالألم الحاصل عند إدراك الصبر فالمرجع بذلك إلى الإدراك مع الشهوة أو النفرة دون معنى حادث.

قوله: (**فبهذا التدريج صارت الحاجة ملازمة للشهوة والنفار**).

الموجود في النسخة الَّتِي بخط المصنف: (فبهذا التدريج صارت الحياة ملازمة للشهوة والنفار). ولكن الأقرب أن ذلك من سهو القلم فالمعنى لا يستقيم إلاَّ على حذف لفظ الحياة وأن يجعل مكانه لفظ الحاجة.

فقال أبو هاشم: لأنهما يلازمان الزيادة والنقصان من حيث يزداد جسم أحدنا بتناول ما يشتهيه وينقص بتناول ما ينفر عنه. واعترض بأن الزيادة والنقصان يقعان بمجرى العادة من الله تعالى، وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره.

قوله: **(من حيث يزداد جسم أحدنا بتناول ما يشتهيه وينقص بتناول ما ينفر عنه)**.

لهذه الدلالة تتمة وهي أن يقال: وإذا كانت الشهوة والنفار يلازمهما الزيادة والنقصان[1] ولا يجوزان إلاَّ على الأجسام إذ المرجع بالزيادة إلى انضمام بعض الأجزاء المتحيزة إلى بعض، والمرجع بالنقصان إلى افتراق بعض الأجزاء المتحيزة من بعض، وقد ثبت أنَّه تعالى ليس بجسم ثبت أنَّه لا يجوز أن يشتهي وينفر.

قوله: **(واعترض)**... إلى آخره.

هذا الاعتراض أورده الشيخ أبو إسحاق، وتحقيقه أنَّه لا يصح كون الشهوة مؤثرة في زيادة الجسم إذ ليست من الأسباب المولدة ولا المتحيزات مما يتولد عن غيرها، فلا يصح أن تولد الشهوة تلك الأجزاء ولا أن تولد اجتماعاً ولا تأليفاً، وكذلك فالنفرة لا يصح أن تولد افتراق الجواهر ولا أن توجب عدمها، فحينئذ علمنا أن تلك الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى أجرى العادة بذلك، فلو قدرنا أن الله تعالى مُشْتَهٍ ونافر لم يمتنع ألا يثبت ما مجراه العادة في حقه، فلا تزداد ذاته ولا تنقص بإدراك ما يشتهيه أو ينفر عنه لا سيما وذلك لا يصح عليه بل هو مستحيل في حقه تعالى.

قوله: **(وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره)**.

هذا اعتراض آخر ورد على طريقة أبي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان. وتحقيقه: أن أحدنا قد يدرك ما يشتهيه فينقص جسمه كالطين والجبن والجماع، وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياده بشرب الأدوية الكريهة شديدة المرارة.

---

(١) ـ في (ب): الزيادة والنقصان اللذان لا يجوزان.

وقال الشيخ أبو إسحاق بن عياش والجمهور: لأنه لو جاز أن يشتهى لكان إما أن يشتهي لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو بالفاعل أو لمعنى، والأول باطل، وإلا وجب أن يشتهى جميع المشتهيات فيكون ملجأ إلى فعلها دفعة واحدة، وإلى أن يوجد أكثر مما أوجده وأكثر وقبل الوقت الذي أوجد فيه.

وأجيب عنه: بأن الشهوة لهذه الأمور المذكورة تتعلق بالبعض من الطين أو الجبن مثلاً وهو المتلذذ به، ولو أدركه منفرداً لحصلت الزيادة لكن اختلط به غيره مما لو انفرد لنفر عنه فوقع النقصان بإدراكه، وهذا معنى قولهم إن شهوة الطين والجبن شهوة كاذبة إلاَّ أن في هذا الجواب تحكماً لم يدل عليه دليل، وأما الأدوية فإنما تقع الزيادة بانتوال الأطعمة عقيب شربها ولهذا لو استمر عليها لأهلكته.

واعلم أن هذا السؤال الأخير إنَّما يرد على عبارة الشيخ أبي هاشم وتحريره، لأنَّه خص الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان، فأما على غير ذلك التحرير فهو غير وارد كأن يقال: إن الشهوة والنفرة تلازمها الزيادة والنقصان، وسواء كانت الزيادة لأجل الشهوة أو لأجل النفار، وسواء كان النقصان لأجل النفرة أو الشهوة.

قوله: (**لذاته أو لما هو عليه في ذاته**).

يعني إما أن يكون كونه مشتهياً صفة ذاتية يستحقها لذاته أو صفة مقتضاة عن صفته الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته.

قوله: (**والأول باطل**).

يعني وهو أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وجعل ما يدل على بطلانها واحداً، لأنَّه لا فرق بين الصفة الذاتية ههنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص ببعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته تعالى.

قوله: (**وإلى أن يُوجد أكثر مما أوجد وأكثر**).



وقيل: لتوفر دواعيه إلى جميع ذلك.

والثاني باطل لما تقدم من أن القديم لا فاعل له ولا لشيء من صفاته، ولأن تأثير الفاعل لا يتعدى الحدوث وتوابعه أي الأحوال، ولأنه كان يلزم أن لا ينحصر تعلق هذه الصفة؛ لأنه لا ينحصر تعلق الصفة إلا لمعنى فيلزم ما تقدم. والثالث باطل لأن المعنى إن كان قديماً أو معدوماً لزم ما تقدم في كونه مشتهياً لذاته. وإن كان محدثاً لزم ذلك أيضاً وزيادة.

تجنب المصنف رحمه الله عبارة السيد الإمام[1] فإنه عليه السلام قال: وأن يريد في ذلك إلى ما لا يتناهى لأنَّه يرد عليها أن إيجاد ما لا نهاية له محال، وإيجاد المحال لا يصح وإن توفرت الدواعي إليه.

قوله: (**لا يتعدى الحدوث وتوابعه**). يعني لا يتعدى تأثيره إحداث الذات وإخراجها من العدم إلى الوجود وتوابع الحدوث، وهي الوجوه الَّتِي يقع عليها الفعل ككون الكلام أمراً أو خبراً أو كون الفعل طاعة أو معصية. إذا تقرر هذا فالباري تعالى ليس له حالة حدوث تعالى عن ذلك، ثُمَّ إن ذلك الفاعل لا يصح أن يكون غيره تعالى لأنَّه إن جعل قديماً فلا قديم معه تعالى، وإن كان محدثاً فالمحدثات قادرة بقدرة فلا يصح تأثيرها في الشهوة، إذ لو صح لأثر أحدنا في شهوة لنفسه أو لغيره وهو محال، ثُمَّ كيف يؤثر أثراً فيما لا يماسه.

قوله: (**لزم ما تقدم في كونه مشتهياً لذاته**). يعني وهو أن يشتهي جميع المشتهيات فيوجد أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي أوجد، فيه إذ لا اختصاص للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك، وبالجملة فما تقدم في إبطال المعاني القديمة حاصل هنا، وأما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها بمشْتهٍ دون مُشْتَهٍ.

قوله: (**لزم ذلك أيضاً**).

يقال: بل لا يلزم إذ كل شهوة محدثة تختص بجنس واحد ولا تتعداه، وما أنكرت أنَّه لم

---

(١) ـ عبارة السيد الإمام عليه السلام في شرح الأصول (ص/٢١٥) فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهياً لذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأً إلى خلق المشتهيات وإلى أن يزيد فيما إلا مالا نهاية له لعلمه بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل. اهـ

وهو أن يكون ملجأ إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجأ إلى إيجاد المشتهيات، ومثل هذا يجيء الكلام في أنه تعالى لا يجوز ٨٣٦/ أن يكون نافراً إلا في كونه نافراً بنفار محدث، فإنه يقل: لو جاز عليه النفار المحدث لجازت عليه الشهوة المحدثة إذ لو قلنا: كان يلزم أن يكون ملجأ إلى أن لا يخلق شيئاً من النفرة ولا من المنفر لكان لقائل أن يقول: إنه يخلق لنفسه نفرة عن منفرات لم يخلقها ولا يخلق نفرة عن المنفرات التي خلقها.

يحدثها قبل الوقت الذي أوجد فيه المشتهيات، ولا أوجد شهوة لأكثر مما أوجده من المشتهيات.

قوله: (**وهو أن يكون ملجأ إلى إيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجأ إلى إيجاد المشتهيات**).

يعني فيوجد من الشهوات أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي يقدر إيجاده لها فيه وقَبْل، وفيه سؤال وهو أن يقال: إنَّه لا يكون ملجأ إلاَّ حيث يكون محتاجاً، ولا يكون محتاجاً إلاَّ حيث يكون مشتهياً، لأن حاجته إلى المشتهيات فرع على التلذذ بها والتلذذ فرع على الشهوة وثبوتها له ولم تثبت بَعْدُ إذ لا تثبت إلاَّ بأن يحدثها لنفسه، فكيف قلتم يكون ملجأ إلى خلق الشهوات؟

والجواب: أن ذلك لازم من حيث أنَّها لو جازت عليه تعالى فهو يعلم حالته الَّتِي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتهيات وما يثبت له بذلك من اللذة والسرور لأنَّه عالم لذاته، فيكون ذلك داعياً له إلى إيجاد الشهوة والمشتهى، والداعي إذا كان داعي حاجة فهو كاف في الإلجاء.

قوله: (**لجازت عليه الشهوة المحدثة**).

يعني لما ثبت وتقرر من أن كل ذات صحت عليها صفة ثابتة لمعنى محدث أنَّه يصح عليها ضدها إذا كان لها ضد.



....

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غني لا تجوز عليه الحاجة في شيء أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه غني فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يجوز عليه الحاجة في حال من الأحوال.

القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما

أما أنه لا يكون جسماً فقد خالف فيه فرق كثيرة.

فقل هشام بن الحكم وغيره: جسم له أعضاء وجوارح، وهو خمسة أشبار بشبر نفسه.

وقل بعض الحشوية: إنه سبيكة ملقة فوق العرش.

وقل مقاتل بن سليمان[1] وداود الجواربي[2] إنه على العرش كبعض ملوك البشر لحم ودم.

وقل قوم: إنه فضاء منثبت والأجسام كلها فيه، قالوا: وهو لا يحتاج إلى مكان؛ لأنه مكان في نفسه.

وحكي عن بعض الحنابلة القول بأنه جسم طويل عريض عميق وعليه جل أهل الحشو.

(القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما من التحيز والحلول والتنقل في الأمكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما)

قوله: (**سبيكة ملقة**).

أرادوا أنَّه لا خرق فيه ولا تشريح أعضاء وإنَّما هو جسم مصمت.

قوله: (**وحكي عن بعض الحنابلة القول بالتجسيم**).

ينسب مثل[3] ذلك إلى الفقيه المحدث إمام الحنابلة أحمد بن محمد بن حنبل[1] ومن أصحابه

---

(١) ـ هو مقاتل بن سليمان البلخي ، مفسر مشهور توفي سنة (١٥٠هـ) وقيل بعد ذلك ، راجع ميزان الاعتدال للذهبي (ج٣/ص١٩٦) من الطبعة المصرية ، تمت

(٢) ـ داود الجواربي ترجم له في لسان الميزان فقال: رأس في الرفض والتجسيم من مراقي جهنم، وذكره محقق كتاب الانتصار للخياط في (ص/١٧٥) قال: قال السمعاني في كتاب الأنساب تحت نسبه الهشامي بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ومذهبه، وعنه أخذ داود الجواربي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان واللحية اهـ.

(٣) ـ في (ب): ينسب إلى الفقيه.



وقالت الثنوية: إنه نور لا يتناهى إلا من جهة السفل، وبه قال بعض الكرامية، وقال البعض الآخر: إنه جسم قائم بذاته لا طويل ولا عريض ولا عميق.

وحكي عنهم الرازي القول بأنه في مكان.

وقالت الفلاسفة: إنه جوهر بسيط غير مركب.

وقالت النصارى: جوهر، وأكثر هذه المقالات هَوَسٌ لا يعقل فضلاً عن أن يشتبه الحال فيه.

لنا أن كل جسم متحيز وكل متحيز محدث والله تعالى قديم.

أما أن كل جسم متحيز فلأن هذا هو المعقول من الجسم بالضرورة، وأما أن كل متحيز محدث فلما تقدم في دليل الدعاوي. وأما أن الله تعالى قديم فتقدم أيضاً، و قد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن الأجسام متماثلة لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز، ولالتباسها على المدرك مع العلم بتغايرها، والمتماثلات لا يجوز افتراقها في القدم والحدوث،

من أنكر أن يكون ذلك مذهباً له، وهو اللائق بحلمه وعبادته وزهده وما كان عليه من محامد الأوصاف.

قوله: (وعليه جلُّ أهل الحشو). إنَّما نسبوا إلى الحشو لأنهم ينقلون الأحاديث المكتذبة في الأخبار النبوية ويروونها ويحتجون بها على ما يذهبون إليه، حدث مذهبهم في زمان بني أمية.

قوله: (لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز). يقال: إن التحيز صفة مقتضاة فكيف جعلت تماثل الأجسام لأجلها والتماثل من أحكام الصفة الذاتية؟

والجواب: أنَّه أراد من حيث أنَّها كاشفة بمجردها عن الصفة الذاتية ويدل الاشتراك فيها على الاشتراك في الصفة الذاتية.

قوله: (ولالتباسها على المدرك).

---

(١) ـ أبو عبدالله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلي الشيباني: إمام أهل السنة، قال إبراهيم الحربي: رأيت أحمد كأن الله قد جمع له علم الأولين والآخرين، وقال الشافعي: خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل، ولد سنة (١٦٤هـ) وتوفي ١٢ ربيع الأول سنة ٢٤١هـ، قال أبو زرعة: كان أحمد يحفظ ألف ألف حديث، ومناقبه كثيرة أفردها البيهقي وابن الجوزي وغيرهما بالتأليف، وقد رمي بالتجسيم، تمت.

ولا يقل: إن الجوهرية تقتضي القدم في حقه تعالى دوننا؛ لأنا نقول: إما أن تقتضيها لا بشرط فيجب أن تقتضيها لنا، وإما أن تقتضيها بشرط فكان يصح حصوله لنا إذ لا يصح حصول المقتضى، ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق، وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط بعض صفاته الأربع. وكلها قد استحققنا قبيلها.

دليل: كل جسم مؤلف بالضرورة، وكل مؤلف محدث من حيث لو كان قديماً لكانت أجزاؤه قديمة، فيكون كل جزء منها قادراً عالماً لمشاركته للجملة في صفة ذاتية، وهي القدم، فيودي إلى التمانع.

يعني عند اتفاقها في قدرها ولونها وصورتها، فإن الواحد منا إذا رأى جسمين هكذا ثُمَّ غاب عنهما ثُمَّ أدركهما ثانياً فإنه يعرض له اللبس فيما بينهما، وهذا عند أصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذاتين، وهو أن تلتبسا على المدرك لأنهما يدركان على صفتهما الخاصة، والتباسهما لا يكون إلاَّ لاشتراكهما فيها وباشتراكهما فيها يكون التماثل.

قوله: (**مع العلم بتغايرهما**). يحترز عن نحو الكون ومحله مما عرض اللبس فيه لأجل الحلول، وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لأجل المجاورة فإنه لم يثبت العلم لمن التبس عليه ذلك بالتغاير فلا يدل على التماثل.

قوله: (**ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق**).

قد تقدم ذكر المراد من الإحتراز به فيما مضى.

قوله: (**وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط**)... إلى آخره. يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الأربع الَّتِي هي القادرية والعالمية والحيية والوجودية.

قوله: (**وكلها قد استحققنا قبيلها**). يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول المشروط.

قوله: (**فيؤدي إلى التمانع**). يعني بين الأجزاء الَّتِي قد لزم كون كل واحد منها قادراً عالماً بأن يريد أحدها شيئاً ويكرهه الآخر.

دليل: لو كان تعالى جسماً لاستحال أن يكون قادراً عالماً؛ لأنه لا يصح أن يستحق هذه الصفات لذاته، وإلا لزم في كل جسم مثله، ولا لمعان لما تقدم في فصل الكيفية ولا بالفاعل لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً.

دليل: كل جسم، فهو متناهي المقدار في المساحة والعدد وكل متناه فهو محدث.

دليل: كل جسم مركب، وكل مركب يجوز عليه التفريق، وفي ذلك صحة خروجه عن كونه قادراً وحياً ونحوهما وهو محال.

قوله: (**لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً**).

يعني من حيث أنَّه لا يجعل الذات على صفة إلا محدث تلك الذات على ما تقدم.

قوله: (**فهو متناهي المقدار في المساحة**).

المساحة الذرعة، نقول: مسح الأرض مساحة أي ذرعها. قال العصيفري[1]: المساحة هي معرفة الأشكال الممسوحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات.

قوله: (**والعدد**). يعني فيصح حصر أجزائه بالعدد، وهذا خلاف ما عليه النظام فإنه يذهب إلى أنَّه لا شيء من الأجسام تنحصر أجزاؤه ولا ينتهي عددها.

قوله: (**وكل متناه فهو محدث**). يعني من حيث أنَّه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه بلا محالة ولو كان قديماً لم يجز تغيره ولا زيادته ولا نقصانه فإن[2] لواحق الحدوث مما لا يصح إلاَّ في المحدثات.

قوله: (**دليل: كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفريق**)... إلى آخره.

قد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان مركباً لأن

---

(١) ـ هو الشيخ العلامة الفضل بن أبي سعد العصيفري من بلاد عفار بلاد حجة من جهة شمال صنعاء، وهو من المجتهدين الأحبار والعلماء الأخيار، وله مؤلفات في الفرائض والحساب والمساحة وعلم الهيئة وما يتعلق بها، وكان أحد الأئمة المشهورين في الفرائض، وكان في عشر المائة الخامسة من الهجرة، وقد ترجم له العلامة المقري في نزهة الأبصار وكذا صاحب المستطاب في تاريخ علماء الزيدية وفي مطلع البدور. اهـ.

(٢) ـ في(ب): فإن ذلك من لواحق إلخ.

دليل: لو كان جسماً لكان كائناً في ما لم يزل، فتكون هذه الصفة واجبة فيشاركه فيها جميع الأجسام؛ لأن المتماثلات/١٣٧/ لا يجوز افتراقها في ما يجب أو يجوز أو يستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى الذات، ألا ترى أنه يجب له التميز في كل حال ويجوز عليه التنقل في كل حال، ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد على كل حال،

المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق، وذلك مركب بلا محالة، ولو كان مركباً لكان وجوده متوقفاً على وجود كل واحد من مفرداته لأن حقيقة المركب هو الذي يلتئم من مجموع أجزاء فحصول مركب من دون مفرداته محال، وما كان كذلك كان ممكناً لذاته لأنا لا نعني بالممكن إلاَّ ما كان محتاجاً إلى غيره، ولولا ذلك الغير لم يكن موجوداً، وهذا حاصل في المركب مع مفرداته فإنه لا يمكن وجود المركب من دونها، وهو تعالى يستحيل أن يكون ممكناً لذاته لما تقدم من أنَّه واجب الوجود، وما كان واجب الوجود استحال أن يكون ممكن الوجود لأن فيه الجمع بين النقيضين. ذكره الإمام يحيى في (التمهيد)[1].

قوله: (**لكان كائناً فيما لم يزل**). يعني لما تقدم من استحالة حلوله عن الكائنية في الجهات.

قوله: (**فتكون هذه الصفة واجبة**). يعني إذ لا يصح تعليلها بالكون فتكون معنوية لما تقدم من أن الأكوان محدثة والفاعل لا يصح تأثيره في صفة لذات إلاَّ إذا كان قادراً عليها، وإذا لم تكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة إما ذاتية أو مقتضاة، إذ الصفة إما جائزة فتكون معنوية، أو بالفاعل أو واجبة فتكون ذاتية أو مقتضاة.

قوله: (**فيشاركه فيها جميع الأجسام**).

أي في وجوبها وكيفية استحقاقها، وقد ثبت أنَّها في حق الأجسام معنوية جائزة.

قوله: (**ألا ترى أنَّه يجب له**). أي لجنس الجسم لما كانت الأجسام متماثلة.

قوله: (**ويجوز عليه التنقل في كل حال**). إنَّما كان هذا الجواز راجعاً إلى الذات لأنَّه من أحكام الصفة المقتضاة الَّتي هي التحيز عن الصفة الذاتية الَّتي هي الجوهرية.

---

(١)ـ هو في التمهيد (ص/٢٦٦) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

واحترزنا عن ما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى غير الذات، كوجوب القادرية عند وجود القدرة وصحة الموت عند حصول الحياة واستحالة الحياة عند فقد البنية.

دليل: كل جسم فإنه إنما يفعل الفعل مباشراً أومتعدياً، والله تعالى يفعل مخترعاً، فيجب أن لا يكون جسماً، أما أن كل جسم لا يفعل إلا مباشراً أو متعدياً فذلك ضروري في الشاهد، فإن كل عاقل يعلم أن الجسم لا يفعل إلا في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها، والأول هو المباشر والثاني هو المتعدي، وأما أن الله تعالى يفعل مخترعاً فدليله أنه يفعل الأفعال الكثيرة في الأماكن المتباعدة في الوقت الواحد، ولأنه يفعل الأفعال الكثيرة فينا ولسنا محلاً لقدرته، ولا نحس بمماسة لمحل قدرته.

قوله: (**ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد**).

فيه نظر لأن هذه الاستحالة ليست براجعة إلى الذات وإنَّما هي راجعة إلى تضاد الكونين وتنافيهما.

قوله: (**وصحة الموت عند حصول الحياة**).

فيه نظر لأن الموت ليس بمعنى على الصَّحيح الذي اختاره اللهم إلاَّ أن يكون قصد به زوال الحياة، وفيه أيضاً نظر لأن الصحة لا تضاف إلى أمر نفيي، فكان الأولى أن يقول: وصحة القدرة عند حصول الحياة.

قوله: (**إنما يفعل الفعل مباشراً أو متعدياً**).

ينبغي الكلام في حقيقة المباشرة والتعدي والاختراع أيضاً فإن هذه هي الوجوه الَّتِي يحدث الفعل عليها، أما المباشرة فهي عند المتقدمين إيجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتداء والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها ابتداء، وعند المتأخرين أنَّها إيجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقاً سواء كان ابتداء أو توليداً، والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها كذلك، فعلى كلام المتأخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشراً وإيجاده كذلك مباشرة. وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك.

قيل: واصطلاح المتأخرين هو المطابق للغة، وأما التعدي فهم متفقون على أنَّه إيجاد الفعل

دليل: لو كان جسماً لما صح منه فعل الأجسام لأنه إما أن يفعلها مباشرة أو متعدية أو مخترعة.

والأول باطل لتأديته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز. والثاني باطل لأن الفعل لا يتعدى إلى الغير إلا بالاعتماد والاعتماد لا تأثير له في توليد الأجسام، وإلا وجب مثله في الاعتماد الذي نفعله فيفعل أحدنا لنفسه بالاعتماد ما شاء من الأموال والبنين.

بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، وأن المتعدي هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، فعلى كلام المتقدمين يكون في أفعالنا ما ليس بمباشر ولا متعد وهي المتولدات الحاصلة في محل القدرة، وعلى كلام المتأخرين لا تخلو أفعالنا عن أحد هذين القسمين، وعلى التفسيرين جميعاً لا شيء من أفعاله تعالى بمباشر ولا متعدي.

وأما الاختراع فهو إيجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه، والمخترع الفعل الموجود إلى آخره، هكذا أطلق المتأخرون، وأما المتقدمون فيشرطون في الفعل المخترع أن يكون مبتدأ، فعلى كلامهم يكون في أفعاله تعالى ما ليس بمخترع.

قوله: (**لتأديته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز**).

كان الأولى أن لا يأتي بأو للتخيير فإنه يلزم الأمران جميعاً، وذلك لأن المباشرة هي إيجاد الفعل بالقدرة في محلها، فإذا وجد الجسم كذلك لزم أن يكون حالاً في محلها لأن ذلك معنى المباشرة، وفي ذلك لزوم تداخلها بأن يوجد الجزءان في جهة واحدة لا تتسع إلاَّ لأحدهما ومعلوم بالضرورة استحالته.

قوله: (**لا يتعدى إلى الغير إلاَّ بالاعتماد**).

الوجه في ذلك ما علمناه بالاستقراء والتتبع من وقوف الفعل المتعدي على الاعتماد ثبوتاً وانتفاء بحيث لا يمكن خلاف ذلك.

قوله: (**وإلا وجب مثله في الاعتماد الذي نفعله**). يعني لما تقرر من أن السبب يوّلد في كل موضع ومن كل فاعل، إذ توليده لما هو عليه في ذاته وذلك ثابت أينما ثبت.

فإن قيل: إن الاعتماد الذي يولد الأجسام غير مقدور لكم.

قلنا: أنواع الاعتمادات ستة فقط بحسب الجهات الست وكلها نقدر عليه.

فإن قيل: إنما لم يفعل أحدنا الجسم لمانع.

قلنا: لا مانع يعقل إلا أن يقال: إن الجهات مشغولة، ولو كان كذلك لما صح من الله تعالى أيضاً ولتعذر علينا التصرف.

والثالث باطل لأنه لو صح الاختراع من بعض الأجسام القادرة لصح من سائرها لتماثلها، ولأنا نعلم بالاختبار تعذره، ولا وجه لذلك إلا كونها أجساماً ولما تقدم.

دليل: لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة إذ لو كان قادراً لذاته لوجب ذلك في جميع الأجسام لتماثلها،

قوله: (**إلا أن يقال: الجهات مشغولة**).

يعني فلو ثبت ذلك على ما ادعاه أبو القاسم لكان مانعاً، وإن كان أبو القاسم يقول بانقباض الهوى وانبساطه لئلا يلزمه تعذر التصرف إلاَّ أن هذا لا يتأتى له مع قوله بأنه ممتلئ جواهراً.

قوله: (**ولما تقدم**).

يعني في الدليل المتقدم حيث قال: كل عاقل يعلم ضرورة أن الجسم لا يفعل إلاَّ في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها.

قوله: (**إذ لو كان قادراً لذاته**).

أي الباري مع كونه جسماً تعالى عن ذلك، وقد ذهب النظام إلى أن الواحد منا قادر لذاته وهو باطل لما ذكره، ولأنها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات ولصح أن يمانع الضعيف أبلغ الأقوياء، ولما تماثلت الأجسام القادرة وغير القادرة لافتراقها في صفة ذاتية، وكان يلزم رجوعها إلى الأجزاء والأفراد، فيكون الواحد منا بمنزلة قادِرين ضم بعضهم إلى بعض، فلا يصدر الفعل منه بداع واحد، وبمثل هذا يبطل أن يكون كونه قادراً صفة مقتضاة،

ولو كان قادراً بقدرة، وقد ثبت أنه يصح منه فعل الأجسام لكان يصح منا أيضاً لأن مقدورات القدر منحصرة متجانسة، فلأنا نعني بكونها وتجانست لكونها قدراً، فلو كان تعالى قادراً بقدرة لوجب انحصار مقدورها وتجانسه، فهذه ثلاثة أصول.

وما أبطل أن يكون الجسم / ٣٤٠/ كائناً بالفاعل أبطل أن يكون قادراً بالفاعل أيضاً.

واعلم أن كلام المصنف في هذا الدليل الذي هو قوله: (**دليل لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة**) إلى آخره. منظرب جداً لأنه قال في أوله: (ولو كان قادراً بقدرة، وقد ثبت أنه يصح منه فعل الأجسام لكان يصح منا أيضاً)، يعني لأنا مثله قادرون بقدرة، ثم احتج على لزوم ذلك بأن مقدورات القُدَر منحصرة متجانسة، ومعنى كونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة كما ذكره من بعد فكأنه قال: لو صح منه فعل الأجسام لصح منا لأنا مثله في كوننا قادرين بقدرة، ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الأجسام وفي هذا غاية الانظراب، ثم قال: فلو كان تعالى قادراً بقدرة لوجب انحصار مقدورها وتجانسه، فأول الدليل حاصله لزوم أن نكون قادرين على فعل الأجسام، ثم خرج إلى دليل آخر وهو لزوم ألا يقدر الباري تعالى على الأجسام ولا على غير المقدورات العشرة، وساق كلامه على هذا إلى آخر الدليل، ثم قوله في قدرة الباري تعالى: لوجب انحصار مقدورها وتجانسه غير مستقيم، لأنه لا معنى لقوله: وتجانسه ولا طائل تحته لأن التجانس إنما يذكر في مقدور القُدَر على الجملة لا في قدرة واحدة.

ثم قوله: (**فهذه ثلاثة أصول**).

فذكر الأصلين الأولين وهو أن مقدورات القُدَر منحصرة متجانسة، وأن علة الانحصار والتجانس كونها قُدراً، وأهمل الأصل الثالث فلم يذكره وهو أنه تعالى إذا كان قادراً بقدرة وجب انحصار مقدوره وتجانسه.

إذا عرفت هذا تبين لك أن هذا الدليل راجع إلى دليلين أحدهما وهو الذي بنى عليه الكلام في أول الأمر أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدرة لما تقرر من أن الجسم لا يكون



أما أن مقدورات القدر منحصرة متجانسة فلأنا نعني بكونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة، وذلك معلوم من حالها، ونعني بتجانسها أنه ما من جنس من هذه العشرة يصح أن يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل بسائر القدر، وذلك ظاهر أيضاً،

قادراً إلا بقدرة، وإذا كان قادراً بقدرة مع أنه قد تقرر صدور الأجسام منه وفعله لها وجب أن نكون قادرين عليها لما تقرر من أن مقدورات القُدَر متجانسة فلا قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا ويصح بسائر القُدَر، وإذا كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الأجسام عرفنا أنه تعالى غير قادر بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم.

وثانيهما: وهو الذي بنى عليه آخر الأمر أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدرة لما تقرر من أن الجسم لا يكون قادراً إلا بقدرة، ولو كان قادراً بقدرة وجب انحصار مقدوراته في الجنس والعدد كما وجب ذلك في قُدرِنا إذ مقدورات القُدَر منحصرة متجانسة، وإنما انحصرت مقدوراتها وتجانست لكونها قُدَراً، فإذا شاركت قدرته تعالى قدرنا في كونها قدرة وجب أن تشاركها في انحصار المقدور وتجانسه لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، وههنا أصل وهي قُدرنا، وفرع وهو قدرة الباري تعالى، وعلة وهي كونها قدراً، وحكم وهو انحصار المقدور وتجانسه، فتقرر أنه تعالى لو كان قادراً بقدرة لوجب انحصار مقدوراته ومجانستها لمقدوراتنا.

ثم يأتي بالاحتجاج على الأصول الثلاثة ثم يقول: وإذا قد تقرر عدم انحصار مقدوراته تعالى وعدم مجانستها لمقدوراتنا ثبت أنه غير قادر بقدرة، وإذا لم يكن قادراً بقدرة لم يكن جسماً إذ الجسم لا يكون إلا قادراً بقدرة.

قوله: **(وذلك معلوم من حالها)**.

يعني تعذر أن يفعل بها غير الأجناس العشرة بالأدلة المقررة في مواضعها من اللطيف وإن كان البغداديون قد جعلوا من مقدوراتها اللون والشهوة والحرارة فكلامهم ظاهر البطلان.

قوله: **(وذلك ظاهر)**.

وإنما يشتبه الحال في هل يصح تعلق قدر الجوارح بأفعال /١٣٨/ القلوب أم لا، والعكس، وذلك صحيح بأن يدخل الله أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس.

بيانه أنه يستحيل في بعض القادرين منا أن يصح منه فعل الكون دون الاعتماد، أو فعل الكون يمنة دون يسرة، وكذلك يستحيل أن يصح منه فعل الإرادة دون الاعتقاد أو الظن، فلو لم تكن القدرة قدرة على سائر الأجناس التي يصح فعلها بالقدر وكان لكل جنس من هذه الأجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الأجناس دون بعض، فيتأتى من أحدنا فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك، ومعلوم خلافه.

قوله: (**وإنما يشتبه الحال**)... إلى آخره.

اعلم أن الجمهور لما ذهبوا إلى تجانس مقدورات القُدَر لم يجدوا بداً من القول بأن قُدر الجوارح قدر على أفعال القلوب / ٣٤١/ الخمسة ومتعلقة بها وإن لم يصح وجود تلك الأفعال في محال تلك القدر إلا على بعض الوجوه، وذلك بأن يبنى بنية مخصوصة، ومن القول بأن قدر القلوب قدر على أفعال الجوارح ويصح فعلها بها، وقد خالف في ذلك الشيخ أبو علي قال: لأن القدرة إنما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها، وأفعال القلوب لا يصح وجودها في محال قدر الجوارح، فكيف تكون قدراً عليها، وهذا يوجب عليه ألا يمنع من كون قدر القلوب قدراً على أفعال الجوارح لصحة وجود الأكوان والاعتمادات وسائرها في محالها، فيقال: وكذلك فالجارحة التي هي اليد ونحوها لو بناها الله تعالى بنية القلب لصح وجود أفعال القلب فيها لما فيها من القدر، فإن منع من ذلك قيل له: فقد أبطلت كلامك من أن القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها.

قوله: (**بأن يدخل الله تعالى أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس**).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن الله تعالى حال تفريقه لأجزاء الجارحة وإفراد كل جزء وحده تعدم القدرة التي فيها، وأنت في بيان أن ذلك الجزء إذا أدخله الله تعالى بين أجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي فيه، وفي تصحيح ما ذكرته صعوبة.



وأما أن العلة في هذا الانحصار والتجانس هو كونها قدراً، فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً ثبوتاً وانتفاء مع فقد ما هو أولى بتعليق الحكم، واعترضه ابن الملاحمي باعتراضين:

أحدهما: أنه ليس للقدر بكونها قدراً صفة يشملها فيصح التعليل بها.

والجواب: أنها وإن زالت في حال التفريق فإن الله إذا أوصل ذلك الجزء إلى مستقره من القلب صح منه إعادة تلك القدرة بعينها فيه إذ هي باقية مبتدأة فيصح إعادتها، وحينئذ لا بد من القول بصحة إيجاد العلم وغيره من أفعال القلب بها وإلا أدى إلى أن يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض إذ قد صارت من قدر القلب، فإنا لا نعني بقدر القلب إلا ما كان موجوداً فيه. فإن قيل: إذا كانت قدر القلب قدراً على أفعال الجوارح والعكس، فهلا صح منا إيجاد حركة مبتدأة في القلب بما فيه من القُدَر إذ هي مما يصح وجوده فيه؟

قلنا: المانع من ذلك اتصاله بها لا يصح بحركة من دونه فلو انفصل لصح ذلك.

واعلم أن أبا هاشم قد نقل عنه مثل قول أبي علي والظاهر عنه مذهب الجمهور في أن قدر القلب قدر على أفعال الجوارح والعكس، ولكنه يخالفهم في التسمية فمنع أن تسمى بذلك، قال: فلا يقال قدر على أفعال الجوارح في قدر القلب، ولا قدر على أفعال القلوب في قدر الجوارح، وجعلها كالقدر المعدومة فإنها وإن كانت قدراً على أشياء عند وجودها فلا يقال في حال عدمها إنها قدر عليها لما كان لا يصح وجودها بها في تلك الحال فكذلك ههنا.

وقال سائر الشيوخ: بل تسمى بذلك وتكون كقدرة الممنوع فإنها توصف بأنها قدرة على الفعل الذي منع منه وإن لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك ههنا فإن قدر الجوارح متعلقة بأفعال القلوب، وإنها لم يصح فعلها بها للمانع وهو فقد ما يحتاج إليه ذلك الفعل من التنبه، وأما القدرة المعدومة فهي غير متعلقة فلا يقاس عليها ما هو متعلق.

قوله: (**فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً**)... إلى آخره.

أما أنه يثبت بثبات كونها قدراً فلما تقدم، وأما أنه يزول بزوال كونها قدراً فذلك ظاهر، فإن

ويمكن أن يعارض بما ذكر في مسألة عالم مستدلاً على أن كونه تعالى متبيناً للأشياء أمر زائداً على ذاته، فنقل: قد صح منه الفعل المحكم، فإما أن يصح منه لأنه ذات مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة، والأول باطل؛ لأنه كان يجب أن يصح الفعل المحكم من كل ذات، فيقال له: ليس للذوات بكونها ذواتاً صفة تشملها فيصح التعليل بها.

فإن قال: لها حكم وهو صحة كونها معلومة. قيل له: وللقدر حكم وهو صحة الفعل بها.

فإن قال: إن صحة كونها معلومة حكم متماثل، وصحة الفعل حكم مختلف على أصلكم في اختلاف القدر.

قيل له: أما من يجوز مقدوراً بين قادرين فلا يتوجه إليه أيضاً، وأما من لا يجوزه فنقول: لا معنى لكون صحة العلم حكماً متماثلاً إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة، وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة،

الشهوات لما فقد فيها ذلك لم يصح تجانس متعلقاتها بل ما يتعلق بالحلاوة لا يصح تعلقه بالحموضة وكذلك النفرات، وأما فقد ما هو أولى بتعليق الحكم فلأنه لو كان ثم أمر غير كونها قدراً لصح ألا يقع انحصار ولا تجانس فيها لزوال ذلك الأمر وعدم حصوله، أو يقع ذلك في غيرها من المتعلقات لحصوله فيها ومعلوم خلافه / ٣٤٢/ .

قوله: (**على أصلكم في اختلاف القُدَر**).

يعني فإذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن إحداها مخالفاً لما يصدر عن الأخرى، ولا تتماثل الأحكام التي هي الصِّحَحُ إلا بالنسبة إلى مقدور واحد وأنتم لا تجيزون ذلك.

قوله: (**فلا يتوجه إليه هذا**).

يعني لأنه يجعل صحة الفعل الصادرة عن قدر كثيرة أحكاماً متماثلة لاتحاد ما هي تتعلق به.

قوله: (**إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة**). يعني فكما تضاف صحة العلم إلى هذه الذات التي يصح كونها معلومة، فيقال: يصح العلم بها يضاف إلى كل ذات غيرها وينسب إليها.

قوله: (**وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة**).

وهذا كاف لنا لأنا إنما نعلل التجانس والانحصار لا التساوي في أعيان المقدورات، فصحة الفعل وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان فهو أمر زائد على ما قد حصل به الغرض وهو اتحاد نسبتها إلى الأجناس.

الاعتراض الثاني: إن قيل: كيف تعلل تعذر فعل وهو الجسم ونحوه بصحة فعل آخر وهو الأجناس العشرة.

ويمكن أن يجاب: بأنا لم نعلل التعذر بالصحة وإنما عللنا التعذر بكونها قدراً، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة على صحة التعليل بكونها قدراً، ودليل صحة العلة غير العلة.

يعني فكل صحة صادرة عن كل قدرة شاملة للأجناس العشرة وإن لم يشمل كل عين منها.

قوله: (**لأنا إنما نعلل التجانس والانحصار**).

يعني وهو نسبة صحة الفعل بكل قدرة إلى كل جنس، واستواء القُدَر في ذلك لا استواؤها في صحة فعل كل عين بها.

قوله: (**وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان**).

يعني فهذه القدرة يصح بها فعل هذه العين من المقدورات دون غيرها، وهذه القدرة يصح بها فعل العين الأخرى دون هذه العين وغيرها.

قوله: (**ويمكن أن يجاب**)... إلى آخره. تلخيص الجواب: أنا لم نعلل تعذر فعل الجسم ونحوه بالقُدَر بصحة فعل المقدورات العشرة بها وإنما عللنا تعذر فعل الجسم بها بكونها قدراً فتعذر فعله بها لهذا الوجه، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة بها وتجانس مقدوراتها جميعاً لكونها قدراً على صحة التعليل، ودليل صحة العلة وهو ههنا صحة أن يفعل بكل واحدة من القدر سائر الأجناس العشرة غير العلة التي هنا كونها قدراً.

قوله: (**فما أجاب به فهو جوابنا**).

يعني فإنه لا يمكنه أن يجيب إلا بأنه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة البنية

ثم يقال له: قد ثبت أن الله تعالى قادر فما أنكرت أن يكون معنى ذلك أن له بنية صحيحة، واعتدال في الامتزاج يصح معه فعل الأجسام والاختراع دوننا، فما أجاب به فهو جوابنا.

وقوله: أن إثبات ذلك إثبات ما لا طريق إليه غير مستقيم؛ لأن الخصم يقول الطريق إليه عندي هو صحة الفعل منه، وتعذره على غيره، فلا يكون لأبي الحسين بد من الرجوع إلى قول الجمهور.

دليل: من جهة السمع لا شك أن القرآن والسنة مشحونان بنفي التشبيه نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]،

واعتدالها لصح منا لصحة بُنانا واعتدالها، فإذا قيل له: ولم وجب ذلك؟ لم يكن له بد من أن يقول: لأن ما صح ببعض البُنى الصحيحة صح ببعضها الآخر، دليله ما نحن عليه وترتب الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول، ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدرة هي معنى عندنا لصح منا بذلك المعنى أيضاً.

قوله: (**وقوله: أن إثبات ذلك**).

أي إثبات الصحة والاعتدال في حقه تعالى.

قوله: (**فلا يكون لأبي الحسين**)... إلى آخره.

يقال: الاعتراضان مضافان إلى ابن الملاحمي، وجعلُه الرد متوجهاً إليه فما سبب ذكر أبي الحسين؟ والجواب: أن[1] السبب في ذلك أن أبا الحسين هو المورد للاعتراض الثاني على ما ذكره بعض أصحابنا، وهو القائل أن إثبات ذلك إثبات ما لا طريق إليه، والضمير في قول المصنف: وقوله عائد إليه.

قوله: (**نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**) [الإخلاص:١].

وجه الاستدلال بهذه الآية أنه تعالى لو كان جسماً لم يكن واحداً لمماثلة الأجسام له وهذا مأخذ حسن، وجعل جار الله نفي التشبيه في هذه السورة الكريمة المحتوية على الإشارة إلى

---

(١)ـ في (ب): والجواب السبب في ذلك.



وهو معلوم ضرورة من الدين والاستدلال بالسمع هنا إنما هو من طريق الجدل على من يقر بالسمع . فأما من جهة العلم فالحق أنه لا يصح؛ لأن صحة السمع تنبني على العدل إذ العدل ينبني على أنه عالم لذاته وغني لذاته والجسم ليس كذلك.

واعلم أن هذه الأدلة إنما توجه إلى من يثبت له الجسمية حقيقة، فأما من يخالف في العبارة /٨٣٧ فالمرجع في إبطال كلامه إلى الوضع، وقد وجدنا أهل اللغة لا يستعملون الجسم إلا في ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، ولو سلمنا استعماله في غيره لمنعنا إطلاقه على الله تعالى لإيهامه الخطأ، وليس إذا صح أن نقول شيء لا كالأشياء صح أن نقول جسم لا كالأجسام لاختلاف الفائدة كما تقدم.

علوم التوحيد مأخوذاً من قوله تعالى: ﴿ لَمْ يَلِدْ ﴾ [الإخلاص:٣] فإن المراد به نفي التشبيه والمجانسة.

قوله: (**على من يقر بالسمع**).يعني بأنه دليل موصل إلى العلم خاصة من يقر بأنه دليل في هذه المسألة كما يذهب إليه مخالفونا.

قوله: (**فالحق أنه لا يصح**).

نبه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسألة بالسمع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة فإنهما أجازا ذلك، ولعل حجتهما على ذلك أنا نعلم كونه تعالى غنياً وهي الصفة التي تقف صحة السمع عليها بدليل / ٣٤٣/ أبي إسحاق وهو لا يتوقف على نفي التشبيه وإنما الذي يتوقف على نفيه دليل أبي هاشم، وكذلك فقد ثبت لنا أنه عالم لذاته وإن لم يعلم نفي التشبيه، وإذا كان كذلك فقد أمكن العلم بالعدل الذي تتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه، لكنه يقال مع تجويز الجسمية لا يتقرر أنه تعالى عالم لذاته إذ لا يصح في الجسم أن تكون عالميته لذاته.

قوله: (**لاختلاف الفائدة كما تقدم**).

يعني أن فائدة قولنا: شيء ما يصح العلم به والخبر عنه، وفائدة قولنا: جسم أنه طويل

فصل/ في شبه المجسمة

أما من جهة العقل فهو أنه قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلا جسماً دليله الشاهد.

والجواب: هذا اعتماد على مجرد الوجود ولا جامع بين الموضعين. ثم نعارضهم فنقول: القادر العالم في الشاهد يجوز عليه أضداد مجرد هذه الصفات وزوالها، ولا يفعل إلا مباشراً أو متعدياً فيلزم مثله في الغائب. والتحقيق: أن القادر العالم في الشاهد إنما وجب أن يكون جسماً لأنه قادر بقدرة وعالم بعلم وهي تحتاج إلى محل فكان جسماً، والباري تعالى يستحقها لذاته، ولما هو عليه في ذاته فافترقا.

شبهة: قالوا: إثبات موجود ليس بجسم ولا عرض لا يعقل.

والجواب: أن معنى قولهم لا يعقل أنه لم يوجد له نظير،

عريض عميق، فإذا قلنا: إنه تعالى شيء فالمراد أنه يصح العلم به والخبر عنه، وإذا قلنا: لا كالأشياء فمرادنا أنه لا يشبه سائر الأشياء والذوات المحدثة، وإذا قلنا: جسم فقد أفاد أنه طويل عريض عميق، وإذا قلنا: لا كالأجسام نفينا بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة.

(فصل: في شبه المجسمة).

قوله: (**هذا اعتماد على الوجود**).

أي على ما وجدتموه من غير علة جامعة، فأما مع حصول العلة فلا بأس بالقياس.

قوله: (**يجوز عليه أضداد مجرد هذه الصفات وزوالها**). أراد بالأضداد حيث يكون لها ضد كالجهل وبزوالها انتفاؤها، وهو يشمل ما له ضد وما لا ضد له.

واعلم أن التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة أن القادر العالم في الشاهد إنما وجب أن يكون جسماً لأنه قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة، وهذه المعاني لا توجد إلا في محل مبني بنية مخصوصة والله تعالى يستحقها لذاته فلا يقتصر في ثبوتها له إلى أن يكون محلاً لما يؤثر فيها.

قوله: (**معنى قولهم لا يعقل أنه لم يوجد له نظير**). قد قيل: إن مرادهم بقولهم إنه لا يعقل أي

وهذا لا يمنع من إثباته إذا قام عليه دليل كما أنهم قد أثبتوه قديماً وقادراً على الأجسام، ويستحيل عليه الموت، وكل هذا لا نظير له.

شبهة: قال ابن الحكم: ليس في المعلومات إلا حاضر أو غائب، ولا بد من الاستدلال بالحاضر على الغائب، فإما أن يسوى بينهما في كل وجه وذلك باطل؛ لأنه يقتضي حدوث الباري تعالى، وإما أن يفرق بينهما في كل وجه، وذلك يقتضي أن لا يكون الله تعالى عالماً قادراً، فلم يبق إلا أن يسوَّى بينهما في وجه دون وجه، وليس إلا كونه جسماً؛ لأنه فاعل قادر عالم، ولا تعقل هذه الصفات إلا للجسم فنفي الجسمية تقتضي نفيها.

والجواب: إنما نجمع بين الشاهد والغائب في الوجه الذي نجمعهما عليه، ولم تكن العلة في كون الشاهد جسماً هي أنه قادر عالم بل لأنه يستحق هذه الصفات لمعان محدثة تحتاج إلى محل مبنية، ولأن الشاهد لا يفعل إلا على جهة المباشرة أو التوليد.

لا يتوهم، فإنا لا نتوهم إلا الجسم والعرض، فيقال لهم على هذا المعنى: الوهم لا يعتد به.

قال أبو الحسين: قد يتوهم الجمع بين الضدين والعقل يحيل ذلك.

وحكي عن الغزالي أنه قال: قد يتوهم أن المعاني الحالة في المحل كالمتراكبة فتتوهم الحياة والقدرة في محل فوقها والعلم فوق القدرة، وأنها كذلك طباقاً والعقل يحيل ذلك.

ثم يقال لهم: هل تريدون أنكم لم تعقلوا سوى ذلك فهو لا يمنع من أن يعقله غيركم، إذ الذي منعكم عن تعقله وهم أو اعتقاد غير مطابق، وإن أردتم أنه لم يعقله العقلاء كافة فخطأ منكم بل قد عقلوا خلاف ما ذكرتم، وأنه تعالى ذات غير ذات الجسم وذات العرض.

قوله: (**ولأن الشاهد لا يفعل إلا على جهة المباشرة والتوليد**).

كان الأولى أن يقول: على جهة المباشرة أو التعدي، وهو المطابق لما بنى عليه المتأخرون والمناسب لهذا المقام.

ويقال: ظاهر ما ذكرته يقضي بأن العلة في كون القادر العالم في الشاهد جسماً كونه لا يفعل إلا مباشرة أو تعدياً، وليس كذلك فإنه إنما وجب أن يفعل على أحد هذين الوجهين لكونه

شبهة: قالوا: لم نشاهد حياً إلا ويجوز عليه الحس والحركة، ولا ما يجوز عليه الحس والحركة إلا وهو حي (1) فيجب مثله في القديم؛ لأنه حي.

والجواب: نعارضهم بأنا لم نشاهد شيئاً إلا وهو محدث، ولا محدثاً إلا وهو شيء، فيجب مثله في الباري؛ لأنه شيء، وجوابهم جوابنا.

والتحقيق: أن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة، وكذلك ما يدل على جواز الحس والحركة ليس هو الدليل على أنه حي فقط، بل يدل على أنه جسم حي فلا يلزم في كل حي أن يكون جسماً، وكذلك الكلام في ما عارضناهم به، فإن الدليل على أن الشاهد شيء ليس هو الدليل على أنه محدث، ولا الدليل على أنه محدث هو الدليل على أنه شيء فقط بل على أنه شيء وجسم أو عرض فلا يلزمهم مثله في القديم.

وشبهتهم من جهة السمع آيات منها: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه:٥].

جسماً، ويمكن تمشيته بأن هذا التعليل متفرع على ثبوت القدرة له فلما لم يكن القارد في الشاهد قادراً إلا بقدرة وكان من حقها ألا يفعل بها إلا على أحد الوجهين، وليس يتأتى الفعل على أحد الوجهين إلا من جسم وجب لذلك كونه جسماً.

قوله: (**ألا ويجوز عليه الحس**). أي الإدراك بالحواس.

قوله: (**أن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة**).

يعني فدليل كونه حياً صحة أن يقدر ويعلم، ودليل جواز الحس والحركة كونه متحيزاً بصفة الأحياء في الشاهد فلا يلزم أن يكون الباري تعالى جسماً، وإن كان الطرف الأخير مسلماً وهو أن الدليل على جواز الحس والحركة يدل على أنه حي مثل ما أن الدليل على كونهشيئاً لا يدل /٣٤٤/ على أنه محدث، فإن كان الدليل على أنه محدث يدل على أنه شيء.

قوله: (**وشبهتهم من جهة السمع**).

اعلم أولاً أنه لا يصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسألة لما تقدم، وكيف يصح لهم

---

(1). في نسخة: جسم.



وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات.

الاستدلال بالسمع على ما لو صح لبطل دلالة السمع، ثم إن أكثر المجسمة يذهبون إلى الجبر والجبرية سادون على أنفسهم طريقة الاستدلال بالسمع.

قال أصحابنا: بل لا طريق لهم إلى إثبات الصانع فضلاً عن ثبوت حكمته وصدق مقالته.

قوله: (**معنه استولى**). ذكر أصحابنا أن للاستواء عدة معان:

أحدها: ما ذكره، شاهده ما ذكره أيضاً.

وثانيها: الانتصاب ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح:٢٩].

وثالثها: المساواة.

ورابعها: الاستقرار، وعليه حملت المجسمة هذه الآية الشريفة.

وخامسها: القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:٢٩].

وسادسها: الكمال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص:١٤] أي كملت له أربعون سنة.

وسابعها: الركوب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ﴾ [المؤمنون:٢٨] أي ركبت.

وثامنها: الصلاح، ومنه قولهم: استوى الأمر، أي صلح.

قوله: (**وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات**).

يعني وتلك عادة العرب، وهي أنهم يخصون الأعظم من الأشياء بالذكر وإن شاركه غيره في ذلك، ولهذا قال تعالى حاكياً عن فرعون: ﴿أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف:٥١] مع كونه مالكاً لغيرها من الأمصار لكن خصها لكونها أعظم ما تحتوي عليه مملكته، وإنما كان العرش أعظم المخلوقات لما ورد في الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «ما السموات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وما السموات السبع والأرضون السبع والكرسي في

جنب العرش إلا كحلقة ملقاة في فلاة»[1].

وفي الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أن للعرش ألف ألف رأس وستمائة ألف رأس في كل رأس ألف ألف وجه وستمائة ألف وجه في كل وجه ألف ألف فم وستمائة ألف فم في كل فم ألف ألف لسان وستمائة ألف لسان كل لسان يسبح الله بألف ألف لغة وستمائة ألف لغة وبين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب ومائة ألف حجاب بين كل حجابين كما بين السماء والأرض ليس من ذلك موضع إلا وفيه ملك يسبح الله تعالى». وروي عن مجاهد[2] أنه قال: «للعرش ألف قائمة كل قائمة استدارتها استدارة السموات والأرض».

وقال في (الكشاف): قيل إن الله تعالى خلق العرش من جوهرة خضراء بين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام، ونحو ذلك من الأحاديث. روى ذلك بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] والله أعلم بصحته.

قال: وأكثر الأحاديث في العرش تقضي بأنه حيوان، وقد قيل في العرش المذكور في الآية: يحتمل أن المراد به جميع العالمين والمخلوقات. قال السيد الإمام: وقد قيل إن العرش بمعنى الملك، وذلك ظاهر في اللغة يقال: ثل عرش بني فلان أي زال ملكهم وعليه قول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... وأودت كما أودت أياد وحمير

(١) ـ لم أجده بلفظه وأورد بلفظ: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة» أورده بهذا اللفظ الذهبي في العلو للعلي الغفار، قال السيد حسن بن علي السقاف: موضوع رواه البيهقي في (السنن ٤/٩) وأبو نعيم في (الحلية ١/١٦٨) وابن عدي في (الكامل في الضعفاء ٧/٢٦٩٩) وابن حبان في صحيحه (٢/٧٧).

(٢) ـ هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي مولاهم، المكي المقريء المفسر الحافظ، قال الذهبي: أجمعت الأمة على إمامته والاحتجاج به، قرأ عليه عبدالله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وابن محيصن، وكان يكبر من سورة والضحى، توفى ساجداً واختلف في وفاته على أقوال منها سنة ١٠٠ هـ، تمت.

والجواب: أن ظاهرها متروك؛ لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السماوات والأرض فائدة. وأيضاً فكان لا يوجد فيهما ظلمة؛ لأن الله تعالى دائم، وكان يجب أن تقع الاستضاءة دون الشمس والقمر وخلافه معلوم. وأيضاً فالنور مخلوق بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام:١]، وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لا جسماً.

ومن معانيه: السرير قال تعالى: ﴿نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النمل:٤١].

وأصله البناء، قال تعالى: ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [الحج:٤٥] والذي ذكره الجوهري أن العرش سرير الملك، وأن عرش البيت سقفه.

وقولهم: ثل عرشه أي وهى أمره.

قال زهير:

تداركتما عبساً وقد ثل عرشها ... وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل

والعرش والعريش ما يستظل به.

قوله: (**لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السموات والأرض فائدة**).

يقال: بل الفائدة في ذلك على هذا المعنى ظاهرة.

قال جار الله: وأضاف النور إلى السموات والأرض لأحد معنيين، إما للدلالة على سعة إشراقه وفشو إضاءته حتى تضيء له السموات/ ٣٤٥/ والأرض، وإما أن يراد أهل السموات والأرض وأنهم يستضيئون به، وبنى هذا رحمه الله على أن المراد تشبيه الحق بالنور، وأن المراد الله ذو نور السموات والأرض كما سيأتي.

قوله: (**وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لا جسماً**).

يعني أبا الهذيل ومن قال بقوله، فإنه جعل النور اسماً لبياض يحل في أجزاء رقيقة.

وقال الجمهور: بل النور اسم للأجزاء الرقيقة التي يحلها البياض، مع اتفاق الجميع على أنه لا بد في النور من بياض وأجزاء رقيقة ونحو هذا خلافهم في الظلمة.

إذا ثبت هذا فقد قيل معناه منور السماوات والأرض، وقيل: معناه هادي أهل السـماوات والأرض عن علي وابن مسعود، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا﴾ [التغابن:٨] أي الهدى، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ [الزخرف:٤٦] أي هادياً، وقوله: ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾[1] [الأحزاب:٤٣] أي إلى الهدى، وقوله: ﴿فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر:٢٢].

وأما قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ [النور:٣٥] فقيل: شبهه بالإيمان الذي في قلب المؤمن، ولهذا قرأ أبي بن كعب[2] ومجاهد: ﴿مثل نور المؤمن﴾. وقيل: كان أبيّ [3] يقرأ: ﴿مثل نور من آمن به﴾.

ومنها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨]ونحوها مما فيه ذكر الوجه.

والجواب: لا تعلق بظاهرها؛ لأنه يقتضي أن يهلك كله إلا الوجه.

قوله: (**وأما قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾**)... إلى آخره.

جواب لما عسى أن يقوله قائل من أن قوله تعـالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ دليـل عـلى الجسـمية لأن إضافة النور إليه يقتضي ذلك إذ الإنارة من صفات الأجسام.

قوله: (**فقيل: شبّهه**)... إلى آخره. أي شبه النور وفيه نظر لأن النور المشـبه بـه والإيـمان هـو المشبه، وقد بنى المصنف على أن الضمير في نوره عائد إلى المؤمن كما وقع التصريح به في قـراءة أبي ومجاهد، وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائـد إلى الله كـما ذكـره الزمخشـري، قـال: ونظير قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ مـع قولـه: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ يعنـي حيـث جعلـه أولاً نفس النور ثم أضاف النور إليه، [مثل] قولك: زيد كرم وجود. ثم تقول: ينعش النـاس بكرمه وجوده، والمعنى: ذو نور السموات والأرض والمراد به الحق شبهه بالنور في ظهوره.

قوله: (**ونحوها مما فيه ذكر الوجه**).

---

(١) ـ التلاوة: ليخرجكم.

(٢) ـ أبي بن كعب بن قيس بن عبيدة بن معاوية بن عمرو بن مالك بن نجار الأنصاري الخزرجي ، أبو المنذر ، سيد القراء ، ويكنى أبا الطفيل أيضاً من فضلاء الصحابة وعلمائهم ، وأمر النبي صلى الله عليه وآله أن يقرأ عليه القرآن ، رواه المرشد بالله ، اختلف في سنة موته اختلافاً كثيراً قيل سنة تسع عشرة ، وقيل سنة ٢٢هـ وقيل غير ذلك ، تمت .

(٣). في نسخة: مجاهد.

ومنها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨] ونحوها مما فيه ذكر الوجه.

والجواب: لا تعلق بظاهرها؛ لأنه يقتضي أن يهلك كله إلا الوجه.

والمعنى كل شيء هالك إلا هو كما يقال: هذا وجه الرأي أي هذا هو الرأي، وكما يقال: فعلت هذا لوجهك، أي لأجلك.

والوجه يستعمل في معان غير هذين المعنيين، فيستعمل بمعنى أول الشيء كقوله تعالى: ﴿وَجْهَ النَّهَارِ﴾ [آل عمران:٧٢] وبمعنى القصد والإرادة كقوله: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [لقمان:٢٢] أي قصده، وقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ [الروم:٣٠]، وقول الشاعر:

استغفر الله ذنباً لست محصيه ... رب العباد إليه الوجه والعمل

أي القصد، وبمعنى الخيار يقال: هذا وجه القوم أي خيارهم، ومثله وجه الثوب، وبمعنى المقدار يقال لفلان وجه عند الأمير، أي جاه وفلان أوجه من فلان ووجه فلان عريض أي جاهه. ومنها قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] و﴿ومما عملته أيدينا﴾ [يس:٧١] ونحو ذلك.

يعني كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرحمن:٢٧].

قوله: (**غير هذين المعنيين**).

أراد بهما الوجه بمعنى الجارحة، والوجه بمعنى نفس الشيء.

قوله: (﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾)... إلى آخره.

الذي ذكره المحققون أن المراد ينقاد له تعالى فإن ذلك يتضمن العلم والعمل، وأن قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ تمثيل لإقباله عليه، وأن المراد لا يلتفت عنه يميناً ولا شمالاً، وقيل: بل المراد أطع الله تعالى. وقيل: اتبع من الدين ما تدلك عليه الفطرة.

قوله: (**ومثله وجه الثوب**).

يعني فإن معناه خياره فهو مثل هذا وجه القوم، وحمله السيد الإمام على أنه بمعنى ذاته، قيل: وأولى من ذلك أن المراد به ظاهره، ومن معاني الوجه أيضاً الجهة، ذكره الجوهري.

والجواب لا تعلق بظاهرها؛ لأن الخلق باليد يمنع الاختراع، والأجسام لا تفعل إلا اختراعاً. والمعنى: لما خلقته أنا كما تقول العرب: هذا ما جنت يداك، أي فعلته أنت، وكقوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج:١٠] و﴿أيديهم﴾.

وفي المثل: يداك أَوْكَتَا وفُوْكَ نَفَخْ، وأشباه ذلك كثير.

قوله: (**﴿ ومما عملته أيدينا﴾** [يس:٧١] **ونحوه**). التلاوة: مما عملت أيدينا[1].

والمراد بنحوه قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤] وسائر الآي التي ذكر فيها لفظ اليد.

قوله: (**يمنع الاختراع**). يعني فإنما يفعل بها مباشرة وتعدياً.

قوله: (**والأجسام لا تُفعل**). هو بضم التاء الفوقانية مبني للمجهول.

قوله: (**والمعنى**). أي في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/ ٧٥]، وفي قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ فإن المراد به ما عملناه نحن، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾: إن اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقته بقدرتي، أويكون المعنى لما خلقت لنعمتي وتكون الباء ههنا بمعنى اللام، والذي ذكره المصنف هو الأقوى والمطابق لما ذكره إمام التفسير جار الله. قال: فإن قلت ما وجه قوله خلقت بيدي؟

قلت: قد سبق لنا أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل لمن لا يد له: يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك، ومنه قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾.

قوله: (**وفي المثل**)... إلى آخره.

معنى هذا المثل وهو وجه الاستشهاد به[2]: أنت الفاعل لذلك والمتولي. قيل: والأظهر أن

---

(١)- الآية التي في المنهاج هي آية ٣٥ يس، والتي ذكر الإمام هي آية ٧١ يس.

(٢)- في (ب): وجه الإحتجاج به.



واليد تستعمل بمعنى الجارحة وبمعنى النعمة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، بدليل ما قبل هذه اللفظة وما بعدها ولا يقال: فما معنى التثنية؟ لأن العرب تستعملها مثناة بهذا المعنى، قال الشاعر:

فيديان بيضاوان عند محلّم ... قد يمنعانك بينهم أن تهضما

المراد باليد في هذا المثل الجارحة المخصوصة، وهذا مثل يضرب لمن يقع في مكروه بسبب فعل منه، قيل: وأصله أن امرءاً قصد إلى أن يعبر نهراً على سقاء قد نفخه وأوكاه بوكاء وهو خيط /٣٤٦/ يشَدُّ به رأس السقا ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الإحكام والاتقان، فلما توسط النهر انحل ذلك الوكاء فاستصرخ بمن ينجيه من الغرق فقال له قائل: يداك أوكتا، وفوك نفخ أي أنت المتولي لذلك فأُتيت من جهة نفسك.

قوله: (**بدليل ما قبل هذه اللفظة وما بعدها**). الذي قبلها قوله تعالى ـ حكاية عن اليهود ـ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ [المائدة:٦٤]، والذي بعدها: ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة:٦٤]، فقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤] رد عليهم حين نسبوا البخل إليه تعالى فإن ذلك كناية عنه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء:٢٩]، وآخرها أصرح وهو قوله: ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، والمراد بالآية أن نعمته مبسوطة متمكن منها كل حي. قال جار الله: غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ولا يقصد من تكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه كأنهما كلامان مُعْتَقِبَان على حقيقة واحدة، ولو أعطى الأقطع عطاء جزلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا معاقبين للبخل والجود، وقد استعملوها حيث لا تصح اليد كقوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل ... شكرت يداه تلاعه ووهاده

قوله: (**ولا يقال: فما معنى التثنية؟**).

يعني في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وقد ذكر الفقيه شرف الدين محمد بن يحيى

وتستعمل بمعنى القدرة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:١٠]، وقد تثنى بهذا المعنى كقوله:

فقالا شفاك الله والله ما بنا ... لما حملت منك الضلوع يدان

وبمعنى المظاهرة كما قال عليه السلام: «وهم[1] يد على من سواهم»، أي متظاهرون، وبمعنى النقد والإحضار كما قال عليه السلام في باب الربا: «يداً بيد».

بن حنش أن المراد نعمتاه نعمة الدنيا والدين، وأقوى من ذلك وأرجح ما ذكره جار الله في كشافه وهو أن التثنية ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك.

قوله: (**تستعملها مثناة بهذا المعنى**). أي بمعنى النعمة.

قوله في البيت: (**يديان**).

هو تثنية يداً على إحدى لغاتها لأن بعض العرب يقول: في يد يدى وتجعلها اسماً مقصوراً مثل رحى، فأما يد وهي اللغة الشائعة على أنه اسم منقوص فتثنيتها يدان، وقوله في البيت: عند مُحَلِّمٍ هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر اللام الشديدة اسم رجل، والذي رواه في الصحاح يديان بيضاوان عند محرق. إلى آخره.

قوله: (**وقد تثنى بهذا المعنى**). أي تثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الواحدة.

قوله في البيت: (**لما حملت منك الضلوع يدان**).

قد قيل في هذا البيت: إن التثنية فيه على ظاهرها لأنه خبر عن اثنين وأن كل واحد منهما لا قوة له على ما حل به لكن قد ذكر الجوهري أن في اللغة: مالي بفلان يدان. أي طاقة.

قوله: (**كما قال عليه السلام: «وهم يد على من سواهم»**). وقوله: (**كما قال عليه السلام في الربا: «يداً**

---

(١). أي المسلمون.

وقل تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[التوبة:٢٩]، وبمعنى أمام إذا قرن بها بين وثنيت نحو: ﴿بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ:٤٦]، وقام فلان بين يدي الأمير، ونحوه. ومنها: قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه:٣٩]، و: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود:٣٧]، ونحوه.

والجواب: لا بد من ترك ظاهرها لاقتضائها أن يكون موسى فوق عين الله ونوح في عينه، أو أن تكون عينه له في صناعة الفلك، وكله محال، والمعنى: ولتصنع بعلمي، وكذلك سائرها،

بيد»).

إشارة إلى الحديثين، فالأول «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويجبر عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم»[1].. الخبر، والثاني «لا تبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا مثلاً بمثل يداً بيد».

قوله: (**وقل تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾**) [التوبة:٢٩].

قد قيل: أن المراد عن ذلة واستسلام، وقيل: بل ما ذكره المصنف، فالمراد نقداً لا نسية من يده. وقال في بعض التفاسير: المراد يعطيها بالنقد إلى يد من يدفعها إليه. وقيل: المراد عن عزة للمؤمنين وتكون العزة من معاني اليد.

قوله: (**وقام فلان بين يدي الأمير ونحوه**).

يعني كقوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة:١٢] أي أمامها.

قوله: (﴿**وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ [هود:٣٧] **ونحوه**). يعني كقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر:١٤]، ونحو قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه/ ٣٩].

قوله: (**ونوح في /٣٤٧/ عينه**).

يعني لأن الباء في هذا الموضع ظرفية كما يقول النجار مثلاً: صنعت باباً بموضع فلان.

قوله: (**وأن تكون عينه آلة في صناعة الفلك**). الضمير في عينه راجع إلى الباري تعالى، وكان

---

(١) ـ أخرجه البخاري برقم (٦٧٥٦)، ومسلم برقم (٣٤٣٣)، والترمذي برقم (٢٠٥٣)، والنسائي برقم (٤٦٥٣)، وأبو داود برقم (١٧٣٩)، وأحمد برقم (٥٨١).

وقيل: العين تستعمل بمعنى المراعاة للشيء والعناية كما قال ابن حلزة[1]:

ويعينيـك أو قـدت هنـدٌ النـار — عشـاءً تلــوى بهـا العليــاء

فتنــوّرت نارهــا مــن بعيــد — بخزازى هيهات منك الصلاء

الأولى أن يأتي بأو للتخيير فيقول: أو أن تكون عينه تعالى آلة في صناعة الفلك كما يقال: كتبت بالقلم ونجرت الباب بالقدوم ونحو ذلك. والمعنى: ولتصنع بعلمي، وكذلك سائرها، وقد قيل: إنما خص الله موسى بذلك وإن كان كل شيء مصنوعاً بعلمه تفخيماً وتعظيماً، وأما قوله تعالى: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾ فمعناه وعلومنا محيطة بذلك، وأتى بلفظ الجمع[2] وكذلك في قوله تعالى: ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾، والذي يذكره المحققون من المفسرين أن المراد بقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾ أي يجري أمرك على ما أريد، وهذا من أفصح الكلام، وأن المراد بقوله تعالى: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾ اعمل السفينة بمرأى منا، وقيل: بأعين أوليائنا الملائكة صلوات الله عليهم، وكانوا يعلمونه صنعتها، وأن المراد بقوله تعالى: ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾ تجري السفينة بحفظنا. وقيل: بأمرنا. وقيل: بأعين الماء التي أنبعناها. وقال الجوهري: يقال: أنت على عيني في الإكرام والحفظ جميعاً، قال الله تعالى: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾.

قوله: **(قل ابن حلّزة)**.

هو بالحاء المهملة المكسورة واللام المكسورة المشددة والزاي المعجمة، قال الجوهري: الحلزة بتشديد اللام: القصيرة، ويقال: البخيلة، ومنه: الحارث بن حلزة اليشكري.

قوله في البيت: **(تلوى بها العلياء)**.

تُلوى بضم التاء من ألوى بثوبه إذا رفعه، وقيل: إن العلياء لاوية بالنار ولم يذكره الجوهري،

---

(١) ـ الحارث بن حلزة بن مكردة بن يزيد اليشكري الوائلي، شاعر جاهلي من أهل بادية العراق، وهو أحد أصحاب المعلقات، كان أبرصاً فخوراً، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك بالحيرة، انظر الأعلام (٢/١٥٤).

(٢) ـ في(ب): وأتى بلفظ الجمع تفخيماً.

فقوله: فتنورت نارها من بعيد دليل على أنه لم يرها، ولكن عرف بعنايته، فيكون المعنى على هذا: ولتصنع على مراعاة مني وحياطة.

وإنما قال: ألعلياء كل مكان مشرف. وقد قيل: إنه أراد بالعلياء العالية.

وقوله: (**فتنورت**). بمعنى نظرت، وتنور النار نظرها بالليل ليعلم قربها وبعدها وقلتها وكثرتها.

وقوله فيه: (**بخزازى**). خزاز وخزازي بخاء معجمة مفتوحة وزائين معجمتين جبل كانت العرب توقد عليه أمارة للغارة.

قال عمرو بن كلثوم:[1]

ونحن غداة أُوقِد في خزازى رفدنا فوق رفد الرافدينا

وقوله فيه: (**الصلاء**). قال الجوهري: الصلاء صلاء النار، وإن فتحت الصاد قصرت وقلت: صلى النار.

ومعنى: هيهات منك الصلا . يعني بعدت منك هي ونارها.

قوله: (**دليل على أنه لم يرها**).

يعني فلا يقال: إن مراده بقوله: وبعينيك أي بمشاهدتك ورؤيتك بل بعنايتك، والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وأن المراد وبعينيك أي بمرأى منك ومشاهدة، وقد ذكره بعض العلماء.

قوله: (**ولكنه عرف بعنايته**). أي عرف إيقادها النار بعناية منه.

---

(١) ـ عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب، من بني تغلب، أبوالأسود، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، ساد قومه تغلب وهو فتى، وعمر طويلاً، وهو الذي قتل الملك عمرو بن هند، أشهر شعره معلقته التي مطلعها:.
ألا هبي بصحنك فأصبحينا.

والعين مشتركة بين الجارحة والماء الجاري وعين الركبة والنقد الحاصل، يقل: بعت عيناً بدين، والمطر، وعين الميزان، والذهب، وبمعنى الاستكثار والغبطة، يقل: أصاب فلاناً عين، أي فساد لأجل استعجاب الغير به، وعين الشمس وعين موضع بالعراق، وعين الشيء خياره، وعين القوم رئيسهم، وعين الرأي ذاته، ومنها: قوله: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر:٥٦].

تنبيه:

هذان البيتان اللذان أوردهما المصنف غير متصلين وبينهما بيت ثالث وهو:

أوقدتها بين العقيق لشخصين بعود كما يلوح الضياء

قوله: (**وعين الركبة**).

قال الجوهري: ولكل ركبة عينان وهما نقرتان في مقدمها عند الساق.

قوله: (**والنقد**).

قال الجوهري: والعين الدينار والعين المال الناض.

قوله: (**والمطر**).

قال الجوهري: والعين مطر أيام لا يقلع.

قوله: (**وعين الميزان**). قال الجوهري: وفي الميزان عين إذا لم يكن مستوياً.

قوله: (**وعين موضع بالعراق**). قال الجوهري: العين ما عن يمين قبلة العراق.

قوله: (**وعين الرأي ذاته**).

خصه ههنا بالرأي وذكر الجوهري أن عين الشيء نفسه فأطلق في الرأي، وفي غيره والعين أيضاً الجاسوس.



والجواب: أن الظاهر متروك؛ لأن التفريط في الجنب الذي هو العضو غير معقول، والمعنى في الجانب الذي لله كما قال الشاعر:

النـاس جنـب والأمـير جنـب

وقيل: معناه في أمر الله عن مجاهد، واستشهد بقول الشاعر:

خليلي كفّا واذكـرا الله في جنبـي ... فقد نلتما من غـير إثـم ولا ذنـب

أي اذكراه في أمري وشأني واتركا الغيبة.

وقيل: معناه من أجل الله وبسببه كما قال كثيّر عزّة:

فما ظنـة في جنبـك اليـوم مـنهم ... أُزَنُّ بهـا إلا اضـطلعت احتمالهـا

أي ما تهمة إلا من أجلك وبسببك وكل ذلك حسن.

قوله: (**لأن التفريط في الجنب**)... إلى آخره.

يعني لأن العضو الذي يثبتونه لله تعالى لو كان لكان غير مقدور، وإنما يـدخل التفـريط فـيما يقدر عليه.

قوله: (**والمعنى في الجانب الذي لله**).

يعني الجانب الذي يؤدي إلى رضاه وقيل: المـراد في ذاتـه، والتحقيـق أن المعنـى فرطـت في حقه.

قوله: (**وقيل: معناه في أمر الله**)... إلى آخره.

ومن شواهده أيضاً قولهم: ما فعلت في جنب حاجتي، وقول كثير:

ألا تتقـين اللهَ في جنـب عاشـق ... لـه كبـد حـرى عليـك تقطـع

قوله: (**كما قال كثير عزة/٣٤٨/ فما ظنة**)... البيت.

الظنة: التهمة. وكذلك معنى أُزَنُّ أُتهم، والاضطلاع: احتمال الشيء الثقيل.

ومنها قوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم:٤٢] روى أهل الزيغ فيه حديثاً أن ربهم يأتيهم يوم القيامة في غير صورته التي يعرفون فيهمون أن يبطشوا به لإنكارهم له، فيكشف لهم عن ساقه فيخرون له سجداً/١٤٢/ب

والجواب: أن الظاهر متروك أيضاً، إذ لا فائدة في كشف الساق الذي هو الجارحة، فإن الوجه واليد ونحوهما أظهر منه وأحسن، ويقتضي أن يكون فعله فعل المخادع، تعالى الله عن ذلك.

والمعنى يوم يكشف عن شدة، قاله مجاهد، قال ابن عباس: هي أشد ساعة في القيامة.

ومنه قولهم: قامت الحرب على ساق، قال سعد بن مالك جدّ طرفة[1] يصف الحرب:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

وقال آخر:

وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا

قوله: (**أن يكون فعله فعل المخادع**). يعني حيث أتى في غير صورته التي يعرفون.

قوله: (**والمعنى يوم يكشف عن شدة**).

فيه نظر لأنه قصد أن الساق مجاز في الشدة وليس كذلك، وإنما مجموع الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب.

قال جار الله: وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخَدَّرات عن سوقهن في الهرب. فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا كشف ثَّم ولا ساق.

قوله: (**وقال آخر: وإن شمرت**).

صدر هذا البيت: **أخو الحرب إنْ عَضَّت به الحربُ عضها.**

---

(١)- هو أحد شعراء الجاهلية المشاهير، وله إحدى المعلقات الدالية، التي مطلعها:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

قال في نزهة الألباب ١/٤٤٤: طرفة بفتحات ثلاث ابن العبد الشاعر، اسمه عمرو.اهـ.



فصل/وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية

زعموا أنه عرض يحل الصور الحسنة، وهؤلاء أحقر من أن يكلموا، وإنما أرادوا بذلك أن يقبلوا الصور الحسنة من الصبيان وغيرهم.

لنا: أن الأعراض محدثة والله تعالى قديم كما تقدم تفصيله.

وبعد: فالله تعالى حي قادر، والعرض يستحيل ذلك عليه من حيث أما أنه يستحق هذه الصفة لذاته وهو محل وإلا وجب قبله في كل عرض ولزم ما تقدم من المحالات، وأما أن يستحقها بالفاعل وفي ذلك حدوثه وامتناعها لم يزل،

(**فصل: وأما أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية**).

قوله: (**وإلا وجب مثله في كل عَرض**).

يقال: ليست الأعراض متماثلة، ولا للعرض بكونه عرضاً صفة تثبت في كل عرض، فالقائل بأنه تعالى عرض يقول: بل يستحق كونه تعالى قادراً لذاته التي لم يشاركه فيها غيره من الأعراض، ولعله يجاب بأنه بنى على ألا عرض غير هذه الأعراض المعقولة، فإذا أثبتوه تعالى عرضاً فلا بد أن يجعلوه من بعض أجناسها وإذا جعلوه قادراً لذاته لزم مثله في ذلك الجنس ويكون كلام المصنف مصروفاً إليه، أي كل عرض من ذلك الجنس.

قوله: (**ولزم ما تقدم من المحالات**). يقال: وما الذي تقدم من المحالات في مثل هذا الموضع؟

والجواب: لعله توهم أنه لما قال في الاستدلال على نفي الجسمية: دليل لو كان تعالى جسماً لاستحال أن يكون قادراً عالماً، لأنه لا يصح أن يستحق هذه الصفات لذاته وإلا لزم في كل جسم مثله ذكر المحالات اللازمة من كون كل جسم مثله، وهو أن يصح منا ممانعة القديم تعالى وفعل الأجسام وعدم الخروج عن هذه الصفة ونحو ذلك من المحالات، فأراد أنها تلزم لو كان كل عرض قادراً لذاته في حق كل عرض، أو أراد ما تقدم من المحالات على القول بقدم المعاني.

قوله: (**وفي ذلك حدوثه**).

وأما أن يستحقها لمعنىً وهو محال؛ لأن المعنى لا يختص المعنى.

وبعد: فلو جاز عليه تعالى الحلول كما يقوله هؤلاء، للزم قدم المحل أو حدوث الحال لما تقرر من أن ما يحل لا يجوز أن يوجد غير حال ، وللزم أن يحل في محل واحد فقط لاستحالة الانتقال على الأعراض.

يعني لما تقدم من أنه لا يجعل الذات على صفة إلا من كان قادراً على تلك الذات، وإذا كان تعالى مقدوراً وقد وجد كان محدثاً، ويلزم ما ذكره من امتناعها عليه في الأزل إذ ما كان بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه.

قوله: (**لما تقرر من أن ما يحل لا يجوز أن يوجد غير حال**). يعني فلا يكون للخصم أن يقول إنه تعالى كان لا في محل فلما أحدث المحل حل فيه، ودليل ما ذكره أنه لو جاز حلوله ووجوده غير حال لم يكن بأن يحل أولى من ألا يحل إلا لأمر من فاعل أو علة وذلك محال في حقه تعالى.

فإن قيل: الذي قررتم في أمر الحلول هو في الأعراض الموجودة التي يحدثها القادرون، فأما ما كان منها حياً قادراً عالماً قديماً فذلك موقوف على اختياره.

قلنا: لا فرق لأن الحلول وعدمه كيفية في الوجود وكيفية الوجود لا تفارقه، فإما أن يوجد حالاً أبداً وإما أن يوجد غير حال أبداً.

قوله: (**وللزم أن يحل في محل واحد**).

إنما جعل هذا إلزاماً لهم لأنهم يجعلونه تعالى حالاً في الصور الحسنة مع تعددها، وقد استدل الشيخ أبو الحسين على إبطال أن يكون تعالى موجوداً في محل بأن قال: لو كان تعالى حالاً في محل لكان لا يخلو إما أن يقال بأنه تعالى حال فيه أبدا فيلزم منه حدوثه تعالى أو قدم المحل، أو يقال بأنه تعالى حل في جسم بعد أن لم يكن حالا فيه فيقال حلوله فيه إما أن يكون واجباً، فذلك الوجوب إن كان راجعاً إلى المحل لزم أن تكون الأجسام كلها مستوية فيه، فيلزم كونه حالاً في جميعها، وفيه إما انقسام ذاته تعالى وذلك من صفات الأجسام وهو محال، وإما

فصل/وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجي والذهاب والكون في الأماكن ونحو ذلك،

حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد في أكثر من جزء واحد/ ٣٤٩/ وهو باطل بالضرورة.

وإن كان الوجوب راجعاً إلى الحال نفسه لزم كونه تعالى في كل المحال إذ لا مخصص لذاته بمحل دون محل، وإن كان حلوله جائزاً فهو إما لوجود معنى أو عدمه ولا اختصاص للمعنى المعدوم والموجود، فكان يلزم أن يكون تعالى في كل محل وهو باطل، وإن كان بالفاعل فإما أن يجعل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته، وإما أن يجعلها في محل واحد فيلزم أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فثبت أن الحلول لا يجوز عليه تعالى، وكما لا يجوز أن يكون حالاً فكذلك لا يجوز أن يكون تعالى محلاً إذ قد تقدم أنه ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً لم يكن متحيزاً ولا حلول إلا في متحيز.

وقد ذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تحل في ذاته تعالى عند حدوثها، فكل أمر محدث في العالم فإنه يحدث في ذاته تعالى معنى يحلها تسمى الأحداث، ولا يصح إثبات معنى الإلهية عندهم إلا بذلك، تعالى الله عما يقولون.

(**فصل: وكما لا يجوز أن يكون جسماً ولا عرضاً فكذلك لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام**).

قوله: (**والكون في الأماكن ونحو ذلك**).

يعني كالصعود والهبوط ولزيادة والنقص والاستراحة والغم والسرور والألم واللذة، وهذا مذهب أهل العدل وأكثر الفرق الإسلامية، وحكي عن الفلاسفة القول أنه تعالى يلتذ بإدراك ذاته وكماله.

قيل: ويحكى هذا عن الغزالي إلا أنه بعيد عن مثله مع علو محله في الإسلام، وروي عن بعض قدماء المعتزلة أنه تعالى يجوز عليه الغم والسرور والأسف والغيرة وتعلق بما ورد من

....

أنه تعالى يفرح بتوبة العبد وما ورد في الأخبار «لا أغير من الله تعالى». وبقوله تعالى: ﴿ يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ ﴾ [يس:٣٠] والصحيح أن هذه المعاني من توابع الحيوانية وأن هذه الألفاظ وردت في حقه على سبيل المجاز.

تنبيه:

من أثبت التجسيم أثبت توابعه من الكون في جهة والاستقرار على مكان ومن نفاه فمن حقه أن ينفي توابعه كلها، وعن بعض الكرامية نفي التجسيم وإثبات الجهة وأنه تعالى بجهة فوق، وعن الكلابية صحة وصفه تعالى بأنه على العرش بلا استقرار، ويبطل قولهم جميعاً أن الجهة والمكان من لوازم الجسمية وتوابعها فلا يتصور ذلك مع نفيها الذي قامت الأدلة عليه، وشبهتهم ما ورد من السمع مما يقضي-بأنه تعالى فوق كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ ﴾ [الأنعام:١٨]، ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ ﴾ [فاطر:١٠]، ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ ﴾ [النساء:١٥٨] وما ورد من رفع اليدين عند الدعاء وهو أمر اتفقت الأمة عليه.

والجواب: أن الأدلة العقلية قد قامت على نفي الجسمية وفي ذلك انتفاء لوازمها من الفوقية وغير الفوقية، ويجب تأول ما قضى ظاهره بخلاف ما قامت الدلالة القاطعة عليه، أما قوله تعالى: ﴿ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ ﴾ فتصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة كقوله: ﴿ وَإِنَّا فَوۡقَهُمۡ قَٰهِرُونَ ﴾ [الأعراف:١٢٧].

وأما قوله تعالى: ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ فأراد[1] يصعد إلى السماء فيكتب حيث تكتب الأعمال المقبولة، وكذلك قوله: ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ ﴾ [النساء/ ١٥٨] المراد إلى سمائه، وإنما جعل الصعود والرفع إليها صعودا ورفعاً إليه لأنها موضع أمره ومحل ملائكته.

وأما رفع اليدين في الدعاء فلا يدل على ما ذكروه وإنما هو أمر تعبدنا به، ولا وجه لأخذ ما

---

(١)ـ في (ب): فالمراد.



ولا ما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العدم ونحو ذلك.

ذكروه منه، ولعل الحكمة فيه أن الخير والبركة والرزق ينزل من فوق، أو لأن الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي مد يده لما يعطى، وقد روي عنه عليه السلام: «السماء قِبلة الدعاء».

قوله: (**ولا ما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العدم ونحو ذلك**).

يعني كإيجاب الصفات والأحكام، وإنما استحال عليه تعالى توابع الجسمية والعرضية لما تقرر بالأدلة من أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يثبت له ما يتفرع عنهما.

فائدة:

أجاز أبو القاسم أن يقال فيه تعالى: هو بكل مكان بمعنى أنه حافظ ومدبر، فالمعنى حفظه وتدبيره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا /٣٥٠/ المعنى كأن يقال: الله في كل مكان. أي حافظ مدبر لارتفاع إيهام الخطأ حينئذ، ومنعه سائر الشيوخ لأنه مجاز، فارتفاع إيهام الخطأ لا يكفي في جواز استعماله في حقه تعالى مالم يرد الأذن به، فيطلقه مع الأذن حيث ورد في كلام الله أو كلام رسوله لا في غير ذلك.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لا يشبه الأجسام والمتحيزات فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح عليه مشابهتها في حال من الأحوال، ولا توابعها من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم والسقم والغذاء والحاجة، وأنه ليس بعرض ولا يشبه الأعراض فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا يصح كونه كذلك في حال من الأحوال، ولا يصح عليه خصائصها ولوازمها المتقدم ذكرها.

القول في استحالة الرؤية على الله تعالى

ذهب أهل العدل /١٤٣/ إلى أنه يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره، وذهبت المجسمة وأهل الجبر إلا النجار إلى أنه يرى نفسه ويراه غيره، ومنع القلانسي[1] منهم إطلاق القول بأنه تعالى مدرك،

(القول في استحالة الرؤية على الله تعالى)

قوله: **(ذهب أهل العدل)**... إلى آخره.

اعلم أن أهل العدل ذهبوا إلى أنه تعالى يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره بكل حال وفي كل وقت، وذهبت المجسمة إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والآخرة.

قال بعضهم: والناس كلهم يرونه لكنهم لا يعرفونه، وبعضهم يقول: إنه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهة على حد رؤية الأجسام ويرى بالحاسة من دون معنى.

وذهب أهل الجبر إلا النجار وأصحابه إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره، وهم المؤمنون من المكلفين فقط لأن رؤيته من أعظم الثواب.

والأظهر من مذهب الأشعرية أنه لا يرى بحاسة غير حاسة الرؤية.

وذهب ضرار إلى أنه يرى بحاسة سادسة غير الحواس الخمس، واتفقوا جميعاً على أنه لا يرى في جهة لا خلف ولا أمام ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال.

قال أصحابنا: وهذه رؤية غير معقولة.

قال الإمام يحيى عليه السلام: ويقرب أن يكون الخلاف بيننا وبين الأشعرية في هذه المسألة لفظياً

---

(١) ـ موسى بن عبدالرحمن بن زياد الحلبي الأنطاكي، أبو سعيد القلاء بقاف وتشديد، صدوق يغرب من العاشرة/ دس (تقريب التهذيب: ج/٢/ص/٢٨٥).

ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه يرى نفسه ولا يراه غيره، وليس بصحيح عنه. قيل: والحق أنه لم يقل بهذا أحد من أهل العدل. لنا: أما من جهة العقل فدليلان:

كما ذكره المحققون من متأخريهم، فإن الغزالي ذكر في كتابه (الاقتصاد) أن الرؤية عبارة عن تجلٍ مخصوص لا ينكره العقل، وهذا هو العلم بعينه ونحن لا نأباه، وذكر الرازي في (النهاية) بعد تحريره الأدلة العقلية لهم وقال: إنها ليست بقوية، قال: ويقرب أن يكون الخلاف في المسألة لفظياً. انتهى.

واعلم أن من طالع كتبهم كالأربعين للرازي وعرف احتجاجهم وتصفح كلامهم علم أن خلافهم معنوي، وأنهم يثبتون الرؤية التي هي الإدراك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا يحتاج إلى الاحتجاج في هذه المسألة على المجسمة إذ لا نزاع بيننا وبينهم فيها على الحقيقة لأنهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لم تصح رؤيته، ونحن نسلم لهم أنه تعالى لو كان جسماً تعالى عن ذلك لصحت رؤيته، فالكلام عليهم في إبطال القول بالتجسيم وقد مر، وإنما فائدة الاحتجاج على صحة المذهب في هذه المسألة إبطال القول بالرؤية من غير تجسيم ولا تكييف كما هو مذهب الأشاعرة والضرارية.

قوله: (**ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه تعالى يرى نفسه ولا يراه غيره**).

قيل: هذا القول إنما حكاه أبو القاسم في كتاب (المقالات) عن بعضهم، فأما هو فلم يقل بذلك ربما لم يقل به أحد كما ذكره المصنف.

قوله: (**لنا: أما من جهة العقل فدليلان**).

اعلم أن الأدلة على أنه تعالى لا يُرَى كثيرةٌ، وأكثر ما يعتمده أصحابنا الاستدلال بهذين الدليلين اللذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابلة، والذي عليه الأكثر من المتكلمين النافين للرؤية كالقاضي وتلامذته وغيرهم /٣٥١/ أنهما على سواء، ليس أحدهما أقوى من الآخر، وذكر الشيخ ابن الملاحمي أن دلالة الموانع هي المعتمدة، وأن دلالة المقابلة فيها ضعف

الأول: أنه لو صح أنه يرى نفسه أو يراه غيره في حل من الأحوال لرأيناه الآن، ومعلوم بالضرورة أنا لا نراه الآن، ويدل على أنه لو صح أن يرى في حل من الأحوال لرأيناه الآن، ومعلوم بالضرورة أنا لا نراه الآن، ويدل على أنه لو صح أن يرى في حل من الأحوال لرأيناه الآن هو أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها وأحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها والحواس سليمة والموانع مرتفعة وهو تعالى موجود وهذه الشرائط التي يجب معها رؤية المرئيات متى حصلت، وهذه خمسة أصول، أما أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها فهو متفق عليه، وإن اختلف في ما تلك الصفة، فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى، والمقتضة في حق المحدثات كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون، وعند المجبرة أنها الوجود في الموضعين.

لأنها مبنية على أن المقابلة أو ما في حكمها شرط في الرؤية وهي مستحيلة في حقه تعالى وما كان مستحيلاً عنده لم يكن شرطاً. وذهب السيد المؤيد بالله عليه السلام إلى أن دلالة المقابلة أقوى لأن دليل الموانع ينبني على أن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه وذلك ليس بالقوي عنده. قال: ويمكن أن يكون ذلك العلم غير مستند.

واعلم أنه لا يتأتى لأبي علي الاستدلال بدليل الموانع إن استمر على القول بأن الإدراك معنى، ولا لأبي هاشم الاستدلال بدليل المقابلة لما سنذكره، وقد بدأ المصنف بدليل الموانع.

قوله: (**وهذه خمسة أصول**).

الأول: أنه حاصل على الصفة التي لو رُئي لما رُئي إلا لكونه عليها.

الثاني: أن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها.

الثالث: أن الموانع مرتفعة.

الرابع: أنه تعالى موجود.

الخامس: أن هذه الشرائط التي معها يجب رؤية المرئيات.

قوله: (**فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى والمقتضة في حق المحدثات**).



ويبطله أن الوجود متماثل في الذوات اتفاقاً بين من يجعله زائداً على الذات، فكان يلزم في كل موجود أن يرى، ومتى جعلوا الوجود هو نفس الذات فكأنهم قالوا: يرى الشيء لذاتـــه، فيعود الأمر إلى ما قلناه، ولا ينقلب علينا في الصفة المقتضة،

إنما جعلها أصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع أن من قواعدهم أن المرئيات ترى على صفاتها المقتضيات، لأن صفاته تعالى المقتضاة يستحق جنسها وقبيلها على سبيل الجواز فلا يجوز أن يدرك تعالى عليها، ولو صح ذلك للزم أن ندرك نحن على كوننا قادرين وعالمين ونحوهما وهو محال، وإلا كان يلزم إذا زالت عنا أن يزول صحة كوننا مدركين، ولا اعتبار بالكيفية لأن المؤثرات لا يختلف تأثيرها باختلاف كيفية استحقاقها، فلو أثرت قادريته تعالى وعالميته في صحة إدراكه لأثرت قادريتنا وعالميتنا في صحة إدراكنا وهو محال قطعاً، وإنما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لأنها لو كانت الذاتية للزم أن يدركها في حال عدمها لحصول ما يصحح إدراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية، فعلمنا أنها تدرك على المقتضاة التي لا يكون حصولها إلا مع الوجود، ولا يقال: بل الصفة الذاتية التي تقتضي صحة الإدراك لكن بشرط الوجود لأنه اشتراط ما لا دليل عليه. وقد ذهب الشيخان أبو إسحاق وأبو عبدالله إلى أن المحدثات ترى على صفاتها الذاتية لكنهم موافقون في المعنى، فإنهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور الصفة المقتضاة مثاله الجوهر فهم الجميع متفقون على أنه يرى لتحيزه. لكن قال الجمهور: هو صفة مقتضاة. وقالا: بل صفة ذاتية، ولا يثبتان الجوهرية على ما تقدم.

قوله: (**ويبطله أن الوجود متماثل**). يعني في حكم المتماثل لأن الصفات لا يطلق عليها لفظ التماثل وإنما يقال: تجري مجرى المتماثلة، بمعنى أنها لو كانت ذوات مستقلة لسد بعضها مسد الأخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل، وأن بعضها يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة، وفي اقتضاء ما يقتضيه من الصفات والأحكام وبالعكس من ذلك في المخالفة، وقد تقدم الدليل على أن الوجود في حكم المتماثل.

فيقال: كان يجب في كل ما له صفة مقتضلة أن ترى؛ لأن الصفة المقتضلة مختلفة بخلاف الوجود وأما أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها فقد خالف فيه الأشعرية حيث أثبتوا الإدراك معنى، وضرار حيث زعم أنه تعالى يرى بحاسة سادسة يخلقها في الآخرة، وتقدم إبطال كون الإدراك معنى. ويبطل قول ضرار أنه إثبات ما لا طريق إليه، ويلزم عليه تجويز حاسة سابعة يلمس بها، وكذلك في الشم والذوق والسمع، وهو ظاهر البطلان.

وبعد: فإن كانت هذه مماثلة لهذه الحواس وجب الاستغناء عنها، ووجب أن نراه بهذه، وإن كانت مخالفة فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض، ومع اختلافها فقد اتفقت في الرؤية،

قوله: (**فيعود الأمر إلى ما قلناه**). يعني في حقه تعالى وهو المقصود ههنا.

قوله: (**لأن الصفة المقتضلة مختلفة**).

يعني جنس الصفة المقتضاة والمراد أن صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة، فلا يلزم من رؤية بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على سائرها.

قوله: (**فكذلك في الشم والذوق والسمع وهو ظاهر البطلان**).

أي بطلان أن يدرك تعالى هذه الأنواع من الإدراكات بحواس أخر أظهر من بطلان غيره لأن المخالفين يوافقون في إنكار إدراكه على غير جهة الرؤية إلا الأشعري فإنه التزم ذلك، ولما قال به أنكر أصحابه عليه /٣٥٢/ وتبرأوا منه وقالوا: إنك معتزلي، ولكنك توردنا المضايق وتريد إقحامنا بالمحالات حتى نلتزمها نحن لا نقول بذلك.

قوله: (**فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض**).

يعني حواس البصر فإن فيها سهلاً وشكلاً وزرقاً وملحاً كما يقوله أصحابنا، والسهلة كهيئة الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها، ورجل أزرق العين والمرأة زرقاء بينة الزرق والاسم الزرقة، وإذا اشتدت حتى تضرب إلى السواد قيل: هي أملح العين، وهذا إن قصد بالحواس في قوله: فإن كانت مماثلة لهذه الحواس الأبصار فقط، وأما إن قصد بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فاختلافها أظهر فلا يحتاج إلى استظهار.



وليس لأحد أن يقول: إنها تخالف هذه الحواس في الرؤية لأنها لا في مجرد الشكل؛ لأن ذلك ينبني على أن الإدراك معنى وقد أبطلناه، ونفس الرؤية لا يقع فيها اختلاف فلم يبق إلا الاختلاف في الشكل.

وبعد: فلو احتاجب رؤيته إلى حاسة مخالفة لهذه الحواس لأجل مخالفته للمرئيات احتاج العلم به إلى آلة غير آلة القلب لمخالفته للمعلومات. وأما أن الموانع مرتفعة فلأن الموانع المعقولة هي القرب والبعد المفرطان والرقة واللطافة

قوله: (**لأن ذلك ينبني على أن الإدراك معنى**). يعني من حيث أن جعل الرؤية مختلفة لا تتأتى إلا مع جعلها جنساً من المعاني تختلف باختلاف متعلقه، وأما إذا كانت صفة مقتضاة عن الحيية فهي تقتضيها على سواء والحاسة ليست إلا شرطاً في اقتضائها للرؤية، وفيه نظر فإن اختلاف المتعلق كما يدل على اختلاف المعاني المتعلقة يدل على اختلاف الصفة المتعلقة وإن لم يكن ثم معنى ورؤية الباري لو كان مرئياً تعالى عن ذلك متماثلة غير مختلفة سواء كان الإدراك معنى أو صفة وسواء اتفقت الحاسة أو اختلفت.

قوله: (**وأما أن الموانع مرتفعة**)... إلى آخره.

اعلم أولاً أن حقيقة المانع عن الرؤية: ما لأجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حياً لا آفة به، وتعداد الموانع كما ذكره المصنف وهي ثمانية، فأما السيد الإمام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضياء المناسب للعين منها. قال الفقيه قاسم: ولعله أدخل القرب المفرط في كون المرئي في خلاف جهة الرائي لأنه لما قرب قرباً مفرطاً كالميل في العين صار كأنه في غير جهة الرائي، وأدخل عدم الضياء المناسب للعين كظلمة الليل في الحجاب، ويجعل الظلمة حجاباً كثيفاً لما منعت من الرؤية. وقيل: الوجه في عدم عدهما من الموانع أن من حق المانع أن يكون حاصلاً مع صحة الحاسة، ومع القرب قد تعذر انفصال الشعاع، ومع عدم الضياء المناسب قد صار الشعاع في حكم الزائل فلم يحصل ما يناسبه وانفصال الشعاع وحصول ما يناسبه من تمام صحة الحاسة.

والحجاب /١٤٤/ الكثيف وعدم الضياء المناسب للعين، وكون المرئي في غير جهة الرائي،

قوله: **(والرقة واللطافة)**. الرقة: هي الحاصلة في أجسام الملائكة والجن فإن أصحابنا يذهبون إلى أن المانع من رؤيتها رقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد.

قالوا: ومتى قوي الشعاع صح إدراك الأجسام الرقيقة كما يشاهد المحتضر أجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه، فهذا المانع هو لأجل ضعف الشعاع. وخالفهم أبو القاسم في أجسام الجن وقال: لا يصح رؤيتهم بحال إلا متى كثفوا، واختلفوا أيضاً في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع أم لا؟ فصححه الجمهور كما في الجسم الرقيق، ومنعه أبو عبدالله. قال: لأنه يدخل في تضاعيف أجزاء الشعاع فلا يصح إدراكه، واحتج أبو القاسم بمثل هذا في منع رؤية الجن إلا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة.

واعلم أيضاً أنهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي ؟

فقال القاضي: يجوز أن تكون الملائكة والجن والأجسام اللطاف اختصوا بجنس من أجناس الفعل ذلك الجنس لطافة والمختص به لطيف، وجوز أن يكون المرجع بذلك إلى قلة الأجزاء وإلى تأليفها على وجه مخصوص، وكذلك كلامه في الرقة. وحجته أنه حصل لطيفاً مع جواز ألا يحصل فلا بد من معنى هو اللطافة.

وقال سائر الشيوخ: اللطافة عبارة عن تخلخل الأجزاء وليست بمعنى لأنه متى أمكن أن يكون تخلخل الأجزاء فلا وجه لإثبات معنى، ولأن اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاق، وإنما المرجع بها إلى /٣٥٣/ اكتناز الأجزاء. ذكره الحاكم في (شرح العيون).

قوله: **(والحجاب الكثيف)**. يحترز به عن الرقيق كالثوب الرقيق ونحوه.

قوله: **(وكون المرئي في خلاف جهة الرائي)**. يعني بأن لا يكون مسامتاً له بل خلفه أو عن يمينه أو يساره أو نحو ذلك.

وكون محله في بعض هذه الأوصاف، وكل هذه الموانع مرتفعة في حقه تعالى؛ لأنها إنما تمنع من رؤية الأجسام والألوان، وقد قلمنا ما يلزم من تجويز مانع سواها، وأما أنه تعالى موجود فقد تقدم. وأما أن هذه الشرائط التي معها ترى المرئيات فلأنه قد حصل المقتضى، وهو كون أحدنا حياً، وشرط الاقتضاء وهو صحة الحاسة، وزوال المانع ووجود المدرك، فيجب حصول المقتضى، وهو كون أحدنا مدركاً له تعالى.

قوله: (**وكون محله في بعض هذه الأوصاف**). هذا المانع يختص بالألوان، وهو أن يكون محل اللون قريباً كلون الميل حال كونه في العين أو بعيداً أو محجوباً أو نحو ذلك، لأن اللون لا يوصف بأنه بعيد أو قريب أو محجوب أو لطيف أو رقيق.

إذا عرفت هذا فالدليل على أن هذه التي عددها المصنف هي موانع الرؤية أن الرؤية تنتفي بحصولها أو بحصول واحد منها وتثبت مع فقدها، ولا أمر يعلق به المنع سواها، أو يقول: استدلالاً على أنه لا مانع سواها أن تحريره يؤدي إلى فتح باب الجهالات كما قلناه في الإدراك، فكان يلزم تجويز أن يكون بين أيدينا فيلة ولا ندركها لحصول مانع غيرها وهو محال، ثم إنه يرد على جعلهم البعد مانعاً سؤال وهو أن يقال: ألسنا نرى السماء مع بعدها عنا البعد المفرط ففي الأثر أن بينها وبين الأرض مسيرة خمسمائة عام؟ وأجاب أصحابنا بأنها لعظم حجمها لا يكون البعد مانعاً في حقها، ففي الأثر أن حجم الشمس كحجم الأرض مائة ونيف وستين مرة، مع أنها ترى بالنظر إلى السماء في غاية الصغر فكيف يكون مع ذلك حجم السماء؟

فائدة:

اختلف أصحابنا في رؤية السماء عند فتح الجفن إليها في أول وهلة فمنهم من قال: الوجه في ذلك أن الشرط في رؤيتنا لما نراه أن ينفصل الشعاع من العين إلى السمت الذي نوجه أحداقنا إليه، ولا يكون بينه وبين ذلك المرئي ساتر ولا ما يجري مجراه كالبعد في حق غير السماء ونحوها، ولا يشترط اتصال شعاع العين ولا شعاع الهوى بالمرئي، ومنهم من قال: بل لا بد

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى يدرك المدركات، فلو جوزنا أن لا يدرك أحدنا مـــع حصـــولها لجوزنا مثله في الباري تعالى.

من اشتراطه، وإذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في أول وهلة أن شعاع العين يتصل بالذي يليه من أجزاء الهوى وتلك الأجزاء شبيهة بالشعاع في نورها، فتكون أجزاء الهواء لنا كالشعاع المنفصل من العين، وكل جزء منه متصل بالذي فوقه أو في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد، فكأن الذي يلي السماء منها منفصل عن عينه فلذلك نراها في الحال.

تنبيه:

اعلم أن الموانع تنقسم إلى قسمين، فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي، وكون محله بأحد هذين الوصفين، ومنها ما يمانع لأمر يرجع إلى غيره لا لأمر يرجع إليه وهو الرقة واللطافة والبعد، فإن امتناع الرؤية مع هذه الموانع إنما هو لضعف الشعاع وانقطاعه في حق البعيد، فلو قوي أو لم يقطعه البعد لصح الإدراك، ولهذا يصح منا إدراك الملائكة والجن مع رقتهم إذا قوي شعاعنا، ويدرك أحد المدركين أبعد مما يدرك الآخر لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر في كتب الأمثال أن الزرقا أدركت على مسيرة ثلاث.

تنبيه آخر:

في بيان الفرق بين المانع والمحيل، والفرق بينهما أن المانع يصح زواله فيحصل ما كان ذلك المانع مانعاً منه، والمحيل بالعكس من ذلك كوجوب عالميته تعالى، فإنه لما كان محيلاً لكونه جاهلاً لم يصح زواله.

قوله: (**لجوزنا مثله في الباري تعالى**). يعني ومعلوم قطعاً أن ذلك لا يجوز.

واعلم أن لهذا الدليل تتمة يكون أصلاً من أصول الدليل تركها المصنف لظهورها، وهي



وقد اعترض الرازي على هذا الدليل بوجوه: الأول : أن قال إنا نرى الكبير صغيراً مع البعد فإن كنا رأيناه كله وجب أن نراه كبيراً، وإن كنا رأينا بعضه بطل قولكم إن هذه الشرائط التي معها يرى المرئيات. وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفصل ضوء يرى الشكل بمثابة المثلث فما بعُد الشيء استدقّت زاوية الشعاع، فيقع على بعضه إذا كان كبيراً.

واعترضه الفقيه قاسم في تعليق شرح الأصول بوجهين:

أحدهما: أن إتصل الشعاع بالمرئي ليس بشرط عند المحصلين وإنما شرطه أن يتصل بما هو كالآلة من أجزاء الهواء.

ويمكن الجواب: بأن الذي يتصل به الشعاع من أجزاء الهواء لا بد أن يكون مستدقاً على هيئة استدقاق الشعاع لولا ذلك للزم إذا انفصل الشعاع إلى بعض أجزاء الهواء أن يرى أحدنا ما خلفه وعن يمينه ويساره لاتصل بعض أجزاء الهواء ببعض وضرورة الجميع في حكم الآلة.

الثاني: أنه كان يلزم إذا وقع الشعاع على بعضه أن نميزه فنعلم هل هو طرف أو وسط.

ويمكن الجواب: بأن للبُعد تأثيراً في عدم التمييز، ألا ترى أنا ندرك الجسم المتلون ولونه ولا نفصل، ونميز اللون هل هو سواد أو غيره إلا مع القرب.

ووجه ثالث ذكره الرازي على هذا الجواب فقال: لو كان لاستدقاق زاوية الشعاع للزم إذا بعد شبراً من موضعه أن لا نراه البتة.

وقد ثبت أنا لا نراه تعالى الآن، ويدل عليه أنا لو رأيناه الآن لعلمناه ضرورة لأن العلم بالمدرك ضروري، وقد تقدم إبطال أن يعلم تعالى ضرورة / ٣٥٤/ .

قوله: (**وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفصل من العين ضوء يرى الشكل بمثابة المثلث**)... إلى آخره.

هذا الجواب محكي عن أبي هاشم فإنه قال: الشعاع ينفصل من نقطة العين على شكل صنوبري مستدقة مما يلي المرئي وواسعة مما يلي الرائي، فإذا كان المرئي بعيداً كانت تلك الزاوية أدق وأصغر فلذلك وجب أن يرى الكبير صغيراً ، ومعنى قوله: على شكل



ويمكن الجواب: بأنا لم نفرض الواقع على المرئي آخر زاوية الشعاع بل يجوز أن يبقى منها ما لو بعد المرئي لرأى أصغر مما كان كذلك حتى ينقطع فلا يرى.

فإذن يكون الأولى في الاعتراض على جواب أصحابنا أن يقل: لو كان ذلك الاستدقاق زاوية الشعاع للزم ألا يرى ما حول هذا الشيء؛ لأن زاوية الشعاع إذا صغرت عنه ولم تقع إلا على بعضه فكيف يرى ما حوله، وأيضاً فكان يلزم إذا صرفنا زاوية الشعاع إلى البعض الآخر /١٤٥/ أن نراه، ومعلوم أنا لا نرى إلا شيئاً واحداً.

صنوبري. أنه كالصنوبرة وهو ثمر شجرة بمثابة المثلث، وقيل: بل هو اسم للشجرة لا للثمرة. والذي يدل على أن الشعاع بمثابة المثلث وأن وسيعه إلى الرائي ومستدقه إلى المرئي أن أحدنا إذا قرب حلقة أو غيرها من عينه رآها أكبر مما هي لأن ذلك الشعاع ينفصل على ضرب من السعة فيخيل إليه لأجل سعته أن الحلقة واسعة، فإذا ابتعدت الحلقة عن عينه رآها كأنها صغيرة لاستدقاق الطرف الآخر.

وكذلك فإذا غمز أحدنا عينه يرى الشعاع الذي ينفصل من السراج على ما ذكر فيرى موضع انفصاله من السراج أوسع من الطرف الآخر.

وأجاب أبو الحسين عن أصل الاعتراض: بأن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهواء بنقطة الناظر فيحدث صورة المرئي في النقطة، فإذا كان المرئي في أقصى البعد ضعف تأثيره في الهواء واضمحل لأن طول المدى يضعف التأثير ويقطعه، ومثل ذلك بالرامي بحجر في بئر فإنه يتحرك الماء ثم لا يزال اضطرابه يضعف إلى أن يبطل، وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك، وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصرت مدته، وكذلك إذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تأثيره في الهواء، ومتى صغر وقل فإنه يضعف تأثيره في الهوى، وقد تقدم ما قاله الإمام يحيى عليه السلام من أنه يجب أن يطالب أبو الحسين بحقيقة هذا التأثير.

وأجاب بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] عن أصل الاعتراض بأن بخار الأرض



إذا ثبت هذا فالأحسن في الجواب على الرازي أن نقول: إنا نرى الشيء كله على البعد كما نراه كله على القرب لكن يخيل إلينا أنه صغير لأجل اتساع ما نرى حوله من الفضاء أو غيره، فإنه إن كان طائراً في الهوى فإنا حين نراه يقع بصرنا على جرم السماء فنراه صغيراً في جنبها، وكذلك الشجرة في الفلاة أو في الجبل، وكلما قربنا إليه قل ما يقع عليه بصرنا مما حوله فرأيناه كأنه يكبر.

يزيده وضوحاً أن الشيء إذا ضم إلى ما هو أكبر منه رئي كأنه صغير وازدرته العيون، وكذلك الرجل الكامل إذا استقام عنده المفرط في الطول رأي الكامل كأنه قصير، وهذا ظاهر، فإن كثيراً من الأشياء إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره.

ووجه آخر في الجواب، وهو: أن يقل للرازي هذا السؤال لازم لك أيضاً لأنك توافق في اعتبار هذه الشرائط، وإنما تعتبر أمراً زائداً وهو الإدراك الذي يفعله الله فينا، فأخبرنا ما الوجه في أنا نرى الكبير صغيراً مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع لو قرب فلا يكون له بد من الرجوع إلى ما قلناه.

وأجزاء من الهواء تطيق بذلك المرئي وتسامته فتكون كالساترة على بعض جرمه كل عضو منه كالمستور بعضه فتراه صغيراً.

قوله: (**ما يرى حوله من الفضاء**). الفضاء: ما اتسع من الأرض وهو أيضاً الساحة.

قوله: (**أو غيره**).

يعني كالسماء فإنا إذا أدركنا الشمس صغيرة فهو لاتساع ما نشاهده من السماء وجرمها مع مشاهدتنا إياها كلها وفيما ذكره بعد.

قوله: (**إنما يعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره**).

المناسب للسياق أن يقال: إنما بيان صغره أو خشونته بأن يضم إلى ما هو أكبر منه أو أحسن.

قوله: (**مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع**).

له أن يقول: لا أسلم حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع فإنه لا يدرك الجميع إلا بمعان

الاعتراض الثاني للرازي على أصل الدلالة أن قال: إذا نظرنا إلى مجموع كف من التراب رأيناه ونحن لا نرى أجزاءه إذا انفردت، فإن كان رؤية كل واحد من أجزائه مشروطة برؤية الآخر لزم الدور وإن لم تكن مشروطة بذلك صارت نسبة الرؤية إلى الجميع على سواء، ونحن لا نرى الإجزاء إذا انفردت، فبطل قولكم إن هذه الشرائط التي معها ترى المرئيات.

والجواب: كيف يلزمنا ذلك ونحن نجعل اللطافة أحد الموانع من الرؤية وهي حاصلة في الجزء الواحد بل قد أحال بعض شيوخنا رؤيته على انفراده، قال: لأنه يدخل في تضاعيف الشعاع فلا يتميز المرئي من المرئي به ولسنا نجعل رؤية البعض شرطاً في روية البعض حتى يلزم الدور، ولكنا نجعل الشرط الإنضمام ثم نقلب عليه السؤال فلا يكون له بد من الرجوع إلى ما قلناه.

كثيرة من جنس الإدراك، ولم يحصل له إلا بعضها ولو حصلت جميعها لأدرك جميعه.

قوله: (**بل قد أحال بعض شيوخنا رؤيته**)... إلى آخره.

يعني أبا عبدالله على ما تقدم فإنه منع من رؤيته وأحالها سواء قوي الشعاع أو لم يقو حكاه عنه بعضهم، والذي في (التذكرة) أن أبا عبدالله حكى ذلك عن أبي هاشم، وإن كان الظاهر في كتب أبي هاشم أنه يصح رؤيته، وقد احتج الجمهور على صحة رؤيته إذا قوي الشعاع بأنه لو كان العلة في استحالة رؤية الجزء انفراده لوجب ألا يراه الله تعالى، ولما صح منا أن نراه مع انضمام غيره إليه لأن التأليف لا مدخل له في الرؤية.

قال ابن متويه: وللشيخ أبي هاشم أن يقول: إن اقتران غيره به شرط في صحة رؤيته كما أن رفع الحجاب وغيره شرط، فيكون هذا مما يرجع إلى الحاسة كالحجاب فلا يثبت مثله في الله تعالى.

قوله: (**ثم نقلب عليه السؤال**).

له أن يقول: إنما لا ترى الأجزاء إذا انفردت عندي لأنه لم يخلق له إدراكها عند انفرادها ولا

الاعتراض الثالث: له أن قل إن هذه الشرائط التي معها ترى المرئيات في الشاهد فمن أين يجب عند حصولها أن يرى الله تعالى؟

والجواب: لو جوزنا اعتبار شرط آخر لا دليل عليه لجوزنا أيضاً في الشاهد فكان يجوز أن يكون بين أيدينا ذوات مخالفة لما نشاهده ولكنا لا نراها لفقد شرط مجوز، وبعد: فلو جوزنا شرطاً سواها لما أمكننا القطع على أن الله تعالى مدرك؛ لأنا لا نعلم هل حصل ذلك الشرط في حقه تعالى أم لا؟ وبعد: ١٤٧/ فعنده أنه لا بد من اعتبار هذه الشروط لكن إذا حصل معها الإدراك الذي ندرك نحن به الله تعالى وجب أن يدركه، فيقال: ما أنكرت أن يحصل الإدراك أيضاً ولا ندركه بأن يقف إدراكنا له على شرط آخر مجوز، وكل شرط يفرض حصوله فإنه يلزم تجويز غيره فلا يمكنه القطع بأن الله تعالى يرى.

يتأتى[1] مثل هذا الجواب على مذهبكم.

قوله: **(الاعتراض الثالث له)**.

يعني للرازي، وله تحرير غير ما ذكره المصنف وهو أن قولكم رؤيته تعالى لو كان مرئياً مشروطاً بما يشرط به غيره من المرئيات في الشاهد لا يصح، لأن رؤيته مخالفة لرؤية المرئيات وإذا خالفتها كان شرطها مخالفاً لشرطها، ولا يكفي في التماثل كون كل ذلك رؤية.

قال: والعجب من المعتزلة كيف حكموا بصحة افتراق المتماثلات في الأحكام، فإن السوادات متماثلة ويحل بعضها غير ما يحله البعض الآخر ولا يصح أن تتفق في ذلك فيكون ما حل منها محلاً صح أن يحل في محل الآخر، وأوجبوا اتفاق رؤية الباري تعالى ورؤية غيره من المرئيات في الحكم مع اختلافها.

والجواب: أما على التحرير الذي ذكره المصنف فما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ، وأما على هذا التحرير الأخير فبأن يقال: إنما اعتبرنا تلك الشروط فقط في رؤية جميع المرئيات لدلالة دلت على ذلك وهي وقوف إدراكنا للمدركات عليها ثبوتاً ونفياً وليس هناك أمر يعلق به كوننا مدركين غير ذلك،

---

(١) ـ في (ب): ولا يتأتى لكم مثل هذا الجواب.

الدليل الثاني من جهة العقل أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً للجسم أو حالاً في المقابل كاللون أو في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك، فهذه ثلاثة أصول،

فلهذا قضينا بأنه تعالى لو كان مدركاً لكان إدراكنا له على الحد الذي أدركنا عليه غيره من المدركات لا لتماثل الرؤية بل لقيام الدلالة، وكذلك حكمنا على السوادين بما ذكره لقيام الدلالة وهي المعتمدة.

وللرازي أيضاً اعتراض رابع وهو أن قال: دلالتكم هذه تدل على أنكم لا ترونه فما الذي يدل على أنه ليس بمرئي في نفسه؟

وأجاب ابن الملاحمي: بأنه لو كان مرئياً في نفسه لرأيناه إذ لا يتأتى كون رؤيته مع إمكانها مشروطة بأمر مستحيل إذ المستحيل لا يكون شرطا. وأجاب الجمهور بالاجماع على عدم القول برؤيته في نفسه مع فرض عدم رؤيتنا له فمن قال إنا لا نراه قال رؤيته في نفس الأمر غير صحيحة، لكن مع حكاية أبي القاسم عن بعضهم أنه يرى نفسه ولا يراه غيره لا يثبت انعقاد الإجماع. قيل: ويجاب بأنه إذا ثبت بألا نراه فكونه مرئياً في نفسه لا طريق إليه وما لا طريق إليه وجب نفيه.

والأصح في الجواب والله أعلم ما جعل أصل الدلالة وهو أنه تعالى لو صح رؤيته في نفسه لرأيناه لحصول المقتضي والشروط ولا شرط يعقل غيرها. يقال: إن عدم الرؤية منا لعدم حصوله، فإذا لم نره مع حصول المقتضي والشروط دل على أنه ليس بمرئي في نفسه.

قوله: (**الدليل الثاني من جهة العقل**). يعني على أن الله تعالى لا يرى، وهو المسمى بدليل المقابلة وهو[1] والذي صححه السيد المؤيد بالله واستقواه وتحريره ما ذكره المصنف.

قوله: (**فهذه ثلاثة أصول**).

---

(١)ـ لفظ (هو) ساقط من (أ) مثبتة في (ب).



أما الأول فهو ضروري عند أبي الحسين وأصحابه واستدلالي عند الجمهور، والأولى التفصيل فيقال: إن كان الكلام في وقوع الرؤية على هذا الحد فهو ضروري ، ولهذا يعلم جميع العقلاء من أنفسهم أنهم لا يرون إلا بالحاسة، ويكذبون من أخبر بخلاف ذلك، وسواء فرضنا الكلام في أن الإدراك معنى أم لا، ألا ترى أن كون القدرة معنى لا تخرج الكتابة عن كونها لا تقع إلا باليد والخصوم يوافقون في هذا ولكنهم يدعون أنه بمجرى العادة وإن كان الكلام في الصحة، فهاهنا ينبغي أن يكون الخلاف بين أبي الحسين وسائر الشيوخ، فعنده أنا نعلم بالضرورة استحالة الرؤية بغير حاسة. ويمكن أن يفصل فيه أيضاً فيقال: أما أن الرؤية لا تصح إلا بالحاسة التي هي مبنية بنية مخصوصة فليس بضروري؛ لأن الخصوم يجوزون حصول الإدراك في الجزء المنفرد من دون بنية بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما.

وأما أن الرؤية لا تصح إلا بالآلة سواء كانت تسمى حاسة أو كانت جزءاً منفرداً على ما يجوزه الخصم فهو ضروري، والخصوم يوافقون فيه ويحيلون وجود الإدراك إلا في محل، وإذا كانت كذلك فقد وافقوا في أن أحدنا لا يرى إلا بآلة، وبهذا يحصل غرضنا فإنا سواء، قلنا في عقد الدلالة: إن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، أو قلنا: إن أحدنا لا يرى إلا بالآلة فإنه يحصل به المقصود وأما سائر الشيوخ فيستدلون بأن عند حصول الحاسة يصح أن يرى أحدنا، وعند فقدها يستحيل أن يرى، فدل ذلك على أنها شرط، ويبطلون ما يدعيه الخصوم من أن طريق ذلك العادة بأنه كان يجوز اختلاف العادة، فيصدق من يخبرنا بأن في بعض البلاد رجلاً يرى لا بحاسة كما يصدقونه في أنه زرع زرعاً فلم ينبت.

يعني الأول أن أحدنا لا يرى إلا بالحاسة، والثاني أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، والثالث: أن الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل.

قوله: (**بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما**). أراد بنحوهما الحياة، والمراد أنهم يجوزون حلول المعاني هذه في الأجزاء المنفردة ولا يشترطون البنية التي هي تأليف مخصوص في مجموع أجزاء.

وبعد: فلا بد فيما طريقه العادة أن يفارق ما طريقه الوجوب، ولولا هذا لاستوى في العقل الواجب والجائز، فجوزنا أن تكون المعلولات والمسببات بمجرى العادة، ويمكن أن يؤكد بما تقدم من أن الخصوم يوافقون في استحالة الرؤية لا بآلة، وذلك كاف في الغرض وإن جوزوا حصول الإدراك /١٤٧/ والعلم والقدرة ونحوها في الجزء المنفرد.

فإن قيل: إذا جوزوا حصول هذه المعاني في الجزء المنفرد فقد جوزوا الإدراك لا بحاسة ولا بآلة؛ لأن الحاسة من حقها أن تكون مبنية بنية مخصوصة والآلة من حقها أن تكون في حكم الغير للحي، ومذهبهم يقتضي جواز أن يكون الحي المدرك القادر العالم جزءاً منفرداً.

قلنا: هذا وإن كان مذهب القوم فإن كلامنا في رؤية الواحد منا في الدنيا والآخرة، وهم يوافقون في أنه ليس أحد منا جوهراً فرداً حتى يكون قد أدرك لا بحاسة ولا بآلة. على أن هذا لا يضرنا في صحة الدليل لأنا حينئذ نقول في عقد الدلالة: الواحد منا متحيز والمتحيز لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل.

ثم إنا نبطل ما قالوه بأنه لو صح حصول هذه المعاني من دون بنية لجوزنا في أجزاء الحجر والتراب ونحوهما أن تكون حية قادرة عالمة مدركة مكلفة. فإن قال: ذلك جائز ولكن علم أنه غير واقع للعادة. قيل له: هذا التجويز كاف في معرفة عنادك ومكابرتك، ثم إنا نلزمك الوقوع فنقول: ما أنكرت وقوع ذلك، ولكن طريق العلم به الإدراك والله تعالى لم يخلقه فيك.

وبعد: فلو لم تحتج هذه المعاني إلى بنية لكان يجب أن يكون القادر منا هو محل القدرة دون الجملة،

قوله: (ولكن طريق العلم به الإدراك).

أي إدراكها[1] بتصرف وبفعل الأفعال المحكمة ونحو ذلك، فإن هذا هو الطريق إلى القادرية والعالمية، وهما الطريق إلى الحيية وهي الطريق إلى المدركية.

قوله: (والله لم يخلقه فيك). يعني فلم تشاهدها حال تصرفها ولا أحسست بذلك.

قوله: (هو محل القدرة دون الجملة).

---

(١) ـ في (ب): إدراكنا لها بتصرف.



وكذلك العالم وسائرها، وقد التزمه الأشعري وهو مكابرة، ويلزم عليه ألا يصح الفعل في اليد لداع في القلب ولا الكتابة لعلم في القلب ولا يكون للإرادة تأثير في الأفعال، وفي ذلك وقوع الفعل المحكم من القادر الذي هو جزء في اليد وهو ليس بعالم؛ لأن العالم جزء في القلب، ويلزم أن لا ترجع الأحكام إلى الجملة بل يكون المستحق للجلد هو اللسان لأنه القاذف، وكذلك الزنى ونحوه، ويلزم أن يكون أحدنا بمنزلة أحياء كثيرة وقادرين ضم بعضهم إلى بعض فلا يصح منه الفعل بداع واحد، ومتى التزم جميع ذلك ملتزم طوينا عنه الكلام ولم يكن عندنا أهلاً للمناظرة.

وأما الأصل الثاني وهو أن الرائي بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، فقد ادعى أبو الحسين فيه الضرورة وهو القوي، ولهذا نبادر إلى تكذيب من أخبرنا أنه رأى شيئاً ليس كذلك كما نكذب من أخبرنا بأنه رأى جسماً غير متحرك ولا ساكن، وخلاف الأشاعرة محمول على أحد وجهين، إما على جحد الضرورة، وذلك غير مستنكر منهم لقلتهم في الأصل، ولأن لهم مداخل في المكابرة وجسرة على العناد، وصناعة في التمويه، وليس ذلك بأبلغ من استحسانهم تكليف ما لا يطاق وإنكارهم قبح الظلم والكذب ووجوب /١٤٨/ رد الوديعة وشكر المنعم في العقل، وتجويزهم أن يرى القدرة والحياة والإرادة.

يعني لأنها حينئذ يكون حكمها راجعاً إلى المحل فيكون هو المتصف بها يوجبه من / ٣٥٦/ الصفات.

قوله: (**ولا يكون للإرادة تأثير في الأفعال**).

أي في وقوعها على الوجوه المختلفة، وذلك من حيث أن الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلته واختص بها وهو جزء في القلب، وإذا كان كذلك لم يصح أن تؤثر إرادته في فعل غيره بأن يقع بها على وجه، كما أن إرادة زيد لا تؤثر في فعل عمرو، وكذلك الداعي فإن محله جزء في القلب، فإذا كان ذلك الجزء حياً على انفراده لم يؤثر داعيه في وقوع فعل غيره من الأحياء لمثل ما سبق وهو ظاهر.

وإما على أن في الضروريات ما لا يجوز اختلاف العقلاء فيه كالعلم بأن هذا زيد الذي كنا شاهدناه، ونحو ذلك مما لا يعدّ في كمال العقل. ووجه ثالث وهو: أن يكونوا عالمين بذلك ضرورة ولا يعلمون أنهم عالمون به لما قد نمقوه من أساطيرهم واعتقدوه من خيالاتهم على مثل ما نصرف إليه خلاف السوفسطائية، وقد استدل سائر الشيوخ بأن صحة الرؤية ووقوعها ينتفي بانتفاء المقابلة أو ما في حكمها وتثبت بثبوتها، فدل ذلك على أنها شرط، وهذا رجوع إلى قول أبي الحسين؛ لأنه لا بد أن يكون علمنا بانتفاء صحة الرؤية عند انتفاء المقابلة أو ما في حكمها ضرورياً، وإذا كان كذلك فلا فرق بين قولنا أن الرؤية تنتفي بانتفاء المقابلة أو ما في حكمها وبين قولنا: إنا لا نرى إلا ما كان كذلك.

قوله: (**ونحو ذلك مما لا يعد في كمال العقول**). يعني كالحفظ عند قليل الدرس والمعرفة بالصناعات عند قليل الممارسة، فإن الحفظ والعلم بالصناعة لا يكون إلا ضرورياً، ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة.

قوله: (**ولا يعلمون أنهم عالمون به**).

قد نفى أبو القاسم هذه القاعدة وذهب إلى أنه لا يجوز أن يعلم أحدنا بالشيء ولا يعلم أنه عالم به.

واحتج أصحابنا على صحة ذلك بأن السوفسطائي مع علمه بالمشاهدات غير عالم بأنه عالم بها، والسُّمَني مع علمه بمخبر الأخبار المتواترة غير عالم بأنه عالم به، وله أن يقول: لا أسلم ذلك ولا يصدقان فيه، ومن البعيد أن يعلم أحدنا العلم الضروري ثم لا يعلم أنه عالم بمعلومه.

قوله: (**لما قد نمقوه من أساطيرهم**).

التنميق: التزيين، والأساطير هاهنا: الأباطيل واحدها أسطورة وإسطاره.

قوله: (**بانتفاء المقابلة وما في حكمها**).

الذي في حكمها هاهنا الحلول فيما حصلت فيه المقابلة أو حصول الصورة في المرآة.

إذا ثبت هذا فقد اعترض المخالفون هذا الدليل باعتراضات:

الأول: المعارضة بالعلم، قالوا: فإذا جاز أن نعلم ما ليس بمقابل ولا حل في المقابل ولا في حكمه جاز أن نراه، وهذا عي ومهازلة، ولو جاز أن تقاس رؤية القديم على العلم به لجاز مثله في المعدوم،فيقال: إذا صح أن يعلم المعدوم وهو ليس بمقابل ولا حل في المقابل ولا في حكمه جاز أن نراه كذلك إذا خلق الله فينا إدراكه.

الاعتراض الثاني: إن قالوا إن المقابلة وما في حكمها إنما هي شرط في رؤية المحدثات فكيف يكون شرطاً في رؤيته تعالى؟

والجواب: أنا قد بينا أن العقول تحيل رؤيةً لا بمقابلة ولا نحوها، فمن جوَّز رؤية الباري تعالى لزمه تجويز المقابلة أو ما في حكمها، ومن أحال ذلك فقد أحال الرؤية، ولا يجوز في العقل انفصال أحدهما عن الآخر، ومن فصل بينهما عددناه مكابراً.

وقلنا له: ما أنكرت أن يكون الله تعالى جسماً متحيزاً لا في جهة؛ لأن الجهة إنما تجوز على المحدثات.

قوله: (**وهذا عي ومهازلة**).

العي: الضلال، والمهازلة: مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجد. قال صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاث هزلهن جد»[1].

قوله: (**إذا صح أن يعلم المعدوم**).

ويقال: إنهم ينازعونك في صحة العلم بالمعدوم فكيف يبنى عليه الإلزام ؟

والجواب: أن الخصوم لا ينازعون في ذلك بل لعلهم مصرحون بصحته، وإن فرضنا أن القول بصحة العلم به ينبني على ثبوت الذات في العدم، وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي يصحح العلم بها فقد تقدم ذلك، ويوضحه صحة العلم بالمعدوم ما نعلمه من الثواب والعقاب وما أخبر الرسول بحدوثه في غد فإنا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوماً.

(١)ـ تمامه «وجدهن جد: النكاح والطلاق والرجعة»، هو في الجامع الصغير، أبو داود والترمذي عن أبي هريرة، قال المناوي: قال الترمذي: حسن غريب ونوزع اهـ

فإن قال: إن كونه جسماً حقيقة يستلزم الجهة. قيل له: وكذلك الرؤية تستلزم المقابلة أو ما في حكمها، وما ذكره الرازي من أن التزام هذا الشرط في رؤيته تعالى من أحكام الوهم والخيال فهو غير صحيح؛ لأنا إنما نعلم أن الحكم للوهم والخيال إذا قام الدليل العقلي على خلافه كما يقضي الحس بأن الشمس في قدر رغيف، وأن السحاب المتباعد منتصب، وأن الظل واقف ونحو ذلك، فأما إذا قضت النفوس قضاء جزماً ولم يقم دليل على خلافه لم نقل إنه حكم الحس والخيال لولا هذا كان للمجسم أن يقول: إلزام الحدوث على القول بالتجسيم من أحكام الخيال، ولكان لقائل أن يقول: إن الله يكون مقابلاً/٨٤٩/ إذا رأيناه ولا يقتض ذلك الجسمية؛ لأن الحكم بجسمية المقابل من أحكام الخيال.

الاعتراض الثالث لبعض مشيختهم، قال: إن المقابلة وما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرى العادة، ويجوز أن يخلق الله فينا رؤية الأجسام والألوان من دون مقابلة أو ما في حكمها.

والجواب: يجري على نحو ما تقدم من أن هذا مكابرة، ثم يقال: لهذا ما أنكرت من أن تحيز الأجسام عند وجودها بمجرى العادة، ويجوز أن يخلق الله جسماً عند متحيز ويجعل الجسم متحيزاً من دون وجود؛ لأن كون الوجود شرطاً هو بمجرى العادة وما أنكرت أن الحياة إنما كانت شرطاً في العلم والقدرة بمجرى العادة، ويجوز أن يكون في الشاهد الغائب قادر عالم ليس بحي، وكذلك منافاة الأضداد دلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص وكله طريقه العادة، وليس ذلك في العقول بأبعد من تجويز رؤية بغير مقابلة أو ما في حكمها.

قوله: (**لبعض مشيختهم**).

المشيخة: جمع شيخ كشيوخ وأشياخ وشيخة وشيخان ومشائخ ومشوخاً.

قوله: (**ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص**).

يقال: قد صرحتم بأن حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز أن يكون لمجرى العادة، فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنك إنكاره ولم يعد مكابراً.

ومتى قيل: أوليس الله يرى الأشياء من دون مقابلة فهلا صح أن يرى كذلك، على أن العقول إنما قضت بوجوب المقابلة من حيث أن الرائي جسماً ويستحيل أن يكون الجسم رائياً بما ليس بمقابل له والله تعالى ليس بجسم فيُرى لا بمقابلة بخلاف رؤية أحدنا؛ لأن الرؤية أمر صادر من جهة الرائي فإذا كان الرائي في جهة استحال أن تصدر الرؤية منه إلا إلى ما يقابل تلك الجهة أو يكون في حكم المقابل لها، وإذا لم يكن الرائي في جهة صح أن يرى ما ليس بمقابل لأنه لا يعقل أن يكون له مقابل.

يزيده وضوحاً: أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها.

تنبيه:

اعلم أن كلامنا هذا كله مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى، ونحن قد أبطلنا كونه معنى بما لا مزيد عليه، وفي ذلك إبطل اعتراضاتهم في هذين الدليلين جملة واحدة.

قوله: (**يزيده وضوحاً أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها**).

يعني فقد حصل غرضنا من أن الرائي لا يرى إلا ما كان في جهة، وإذا كان كذلك تقرر لزوم رؤيتنا له في جهة وذلك معنى المقابلة، وإن كان رؤيته للشيء في جهة لا يكون فيه معنى المقابلة في حقه تعالى لما لم يكن في جهة، وأما نحن فلكوننا في جهة لا بد من المقابلة.

قوله: (**اعلم أن كلامنا مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى**).

يعني الكلام معهم في هذه الاعتراضات، فإن معارضتهم بالعلم مبني على أن الإدراك معنى كالعلم وإلاَّ لم يكن لهم أن يقيسوه عليه، وكذلك فالاعتراض الثاني مبني على أن إدراكنا للباري تعالى معنى مخالف للمعاني التي يدرك بها غيره من المدركات، فيجوز ألا تكون المقابلة شرطاً فيه، وكذلك فالاعتراض الثالث أيضاً مبني على أن الإدراك معنى، وأن المقابلة أو ما في حكمها ليست شرطاً فيه وإنما يتوقف عليها بمجرى العادة/ ٣٥٧/ فلو اعترف بأن المدركية صفة مقتضاة عن الحيية لم يمكنه جعل المقابلة شرطاً فيها بمجرى العادة، لأن ما كان



....

شرطاً في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا أمكن جعله شرطاً بمجرى العادة كالوجود في التحيز، وإنما يمكن ذلك إذا كان الإدراك معنى لأن المعاني لا تقف في إيجابها على شرط، هذا غاية ما يمكن به توجيه كلام المصنف.

واعلم أنه رحمه الله قد أهمل الأصل الثالث من هذا الدليل، وهو أنه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وعدم مخالفة الخصم فيه، وتضمن نفي الجسمية والعرضية له.

تنبيه:

إن قيل: كيف يتأتى لكم الاستدلال بدليل المقابلة مع أن الذي يذهب إليه شيخكم أبو هاشم أن المقابلة أو ما في حكمها ليست بشرط في الرؤية، وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه، ولهذا أجاز أبو هاشم رؤية الفنا وإن كان غير مقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، وقال: لو قدرنا أنه لم ينف جميع الأحياء منا لصح أن يدركه من الأحياء من لم ينفه على هذا الحد إذا كان في نفسه على صفة يصح إدراكه عليها، وكذلك أجاز رؤية اللون لو وجد لا في محل، وصرح ابن متويه في (التذكرة) والحاكم في (شرح العيون) بأن الله تعالى لو كان مما يصح رؤيته لرأيناه وإن لم يكن في جهة بل على ما هو عليه، ونص أبو هاشم على أنه تعالى لو قدر كونه مرئياً لم يستلزم مماثلته للمرئيات ولا مجانسته لها، فلا يلزم أن يكون جسماً ولا حالاً في جسم، وصححه المهدي عليه السلام واحتج بأن ذلك ككونه تعالى معلوماً فإنه لا يلزم مجانسته للمعلومات، وهذا تصريح بنقيض ما يترتب عليه هذا الدليل، فكيف يتأتى مع ذلك الاستدلال به، أو كيف يتأتى القول بأن كوننا لا نرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل بل أو في حكم المقابل يعلم ضرورة أن الأشعرية بخلافهم في ذلك جاحدون للضرورة، وأنه من جسرتهم على العناد وصناعتهم في التمويه، فهذا شيخكم أبو هاشم



....

وغيره من أعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم.

قلنا: أما على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تأتيه، وقد ضعفه الشيخ أبو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع، وأما على مذهب الشيخ أبي عبدالله وغيره ممن تقدمه من علماء المعتزلة فهو قوي صحيح لأنهم حكموا باشتراط المقابلة، وكذلك على مذهب أبي علي فإنه ذهب إلى أن كونه تعالى مرئياً لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه أن يكون جسماً أو حالاً في جسم، ولهذا كان معتمده في هذه المسألة دليل المقابلة ومذهبه هو القوي والذي عليه الجمهور، ولهذا صححه المتأخرون من المعتزلة وأصحابنا كالقاضي وتلامذته والشارحين والمصنف رَحِمَهُ اللَّهُ.

وربما يقال: قد يمكن تمشيته على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فإن ابن متويه قال: ونحن وإن كنا نقول إن المقابلة غير مشروطة في صحة الرؤية فالشعاع يجب نفوذه في السمت الذي يقابل العين، والحق أنه لا يمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل.

إذا عرفت هذا فالذي دعى أبا هاشم إلى أن لم يعد المقابلة شرطاً أنه قال: لو كانت شرطاً لوجب ألا يرى اللون لأنه غير مقابل لنا إذ المقابلة لا تعقل إلا بين المتحيزين.

فإن قلنا: الشرط في إدراك اللون أن يكون حالاً في المقابل كان الشرط في الإدراك بالحاسة الواحدة قد اختلف وذلك غير جائز، وهذه هي العلة أيضاً في أنه لم يجعل اتصال الشعاع شرطاً لأنه لا يعقل الاتصال بشيء إلا بالمتحيز، إذ الاتصال من قبيل التأليف، فإن /٣٥٨/ جعلنا الشرط في اللون اتصاله بمحله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة ثم علل امتناع اختلاف الشرط في الإدراك بحاسة واحدة بأنا وجدنا الحواس عند اختلافها يختلف الشرط في الإدراك بها كحاسة الشم وحاسة الصوت، فإن الشرط في الإدراك بحاسة الشم انتقال محل الرائحة إلى الخيشوم ومجاورته لها، والشرط في الإدراك بحاسة السمع انفتاح الأذن وصحتها، ووجدنا ما يدرك بالحاسة الواحدة لا يختلف شرطه كحاسة الطعم، وأن الشرط



....

في إدراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاة بحيث لا ساتر ولا ما يصح حصول الساتر فيه، فيجب فيما يدرك بحاسة البصر ألا يختلف شرط إدراكه، فجعلنا الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يصح وقوع الساتر فيه لا المقابلة واتصال الشعاع، وهذا ليس بالقوي فإنه قياس من غير علة جامعة.

وقوله: (إن الحاستين إذا اختلفتا اختلف شرط الإدراك بهما). غير صحيح على الإطلاق، فإن الشرط في الإدراك بحاسة الطعم وحاسة الشم واحد، وهو حصول محل المحسوس مع الحاسة بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه، وقد صرح ابن متويه بأن الشرط في الإدراك بهاتين الحاستين على سواء وذلك ظاهر.

ويلحق بهذا الدليل فائدة وهو بيان الوجه في رؤية أحدنا وجهه في المرآة ونحو ذلك فإنه الذي في حكم المقابل، وقد جعل أصحابنا الوجه في ذلك أنه ينفصل من نقطة الناظر شعاع يتصل بالمرآة ثم ينفصل منها شعاع ويتشكل من هذا الشعاع ما هو بهيئة العين فيرى وجهه حيث، هو بذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين، وعلى هذا لو جمع بين مرائتين مرآة أمام وجهه ومرآة خلفه بحيث تقابل إحدى المرآتين الأخرى لرأى قفاه.

وقال أبو الحسين والفلاسفة: بل الوجه أنه ينطبع صورة الوجه في المرآة وأنكروا الشعاع من الأصل، وأبطل أصحابنا ما ذهبوا إليه بأن الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المرآة لزم إحساسنا بذلك وعلمنا به، ومعلوم خلافه فإن قالوا: المنطبع مثله.

قلنا: فالمرآة منصوبة لرؤية الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المرآة لزم أن يحول بيننا وبين رؤيتها، وإن انطبع باطنها لزم أن يحول بيننا وبين رؤية الوجه، ثم إنا نرى في المرآة الأجسام العظيمة كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المرآة مع صغرها.

وحكى الحاكم عن صالح قبة أن الذي يراه في المرآة شيء يخترعه الله هناك. قال: وهذا جهل عظيم لأنه يوجب أن يكون المرآة على صغرها قد خلق فيها الأجسام العظيمة، فإنا نرى في



فصل/ فيما استدل به من السمع على هذه المسألة

فإنها مما يصح الاستدلال عليها بالسمع من حيث لا يقف العلم بصحة السمع عليها، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

المرآة السماء والجبال وغيرها، وكان يجوز اختلاف العادة فلا يخترع الله ذلك الشيء فيها، فكان يجوز أن ينظر ولا يرى، وذهب أبو الهذيل وابن الإخشيد أنه يتشكل في المرآة مثل شكل الوجه، والرد عليهما من جنس ما تقدم.

(**فصل: فيما يصح الاستدلال به من السمع على هذه المسألة فإنها مما يصح الاستدلال عليها بالسمع**).

واعلم أولاً أن المسائل بالنسبة إلى الاستدلال عليها بالسمع تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

منها: ما لا يصح الاستدلال عليه بأدلة السمع، وعقده أن نقول: كل مسألة لا يصح العلم بصحة السمع إلا بعد العلم بها فإنه لا يصح الاستدلال بالسمع عليها.

ومنها: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع، وعقده أن نقول: كل ما لا يقضي العقل فيه بوجوب ولا إحالة لا يصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع.

ومنها: ما يصح / ٣٥٩/ العلم به من جهة السمع مع صحة العلم به بطريق العقل، وعقده أن نقول: كل مسألة يصح الاستدلال بأدلة السمع عليها مع الجهل بها، ويمكن التوصل إليها بأدلة العقل فإنه يمكن الاستدلال عليها بأدلة السمع مع صحة التوصل إلى العلم بها بطريق العقل.

أما القسم الأول: فهو مسألة إثبات الصانع وكونه قادراً عالماً غنياً عدلاً حكيماً وصدق صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم، وهذه متفق عليها، وكونه حياً موجوداً لا يشبه المحدثات عند الجمهور، ومسائل العدل النفيية ككونه تعالى غير فاعل لأفعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق



أحدهما: أنه تعالى تمدح بنفي إدراك الأبصار عن نفسه تمدحاً راجعاً إلى ذاته وإدراك الأبصار هو رؤيتها وإثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقص،

ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد المعاصي عند القاضي وابن متويه والسيد الإمام قالوا: فإنا مالم نعلم نفيها عنه تعالى لم نعلم عدله وإنما هي تفصيل لكونه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب، وهذه مسألة عدل حكيم، وبالاتفاق أنه لا يصح الاستدلال عليها بالسمع.

وأما القسم الثاني: فهو كتفاصيل أمور الآخرة وأحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد.

وأما القسم الثالث: فهو مسألة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني وإثبات الصفة الأخص وإثبات القدم بعد إثبات الوجود ومسائل العدل الإثباتية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق، وكونه تعالى حياً موجوداً لا يشبه المحدثات عند الشيخ الحسن وأبي رشيد، وكذلك قال السيد الإمام في كونه غنياً قال: لأن كونه تعالى غير محتاج كاف في كونه غنياً وإن لم يعلم كونه حياً لكن لا يكون مدحاً إلا مع انضمام كونه حياً إليه.

قيل: والحق في كونه موجوداً أنه من ذهب إلى أن الوجود صفة زائدة على الذات أمكنه الاستدلال بالسمع عليها، ومن ذهب إلى أنه نفس الذات لم يمكنه لأنها عنده تعود إلى إثبات الصانع وكونه تعالى لا يفعل أفعال العباد ولا يكلف ما لا يطاق ولا يظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولا يريد المعاصي، ونحو ذلك من مسائل العدل النفيية عند بعضهم.

قال: لأنا إذا دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح جملة ولا يخل بالواجب كذلك، وعلمنا صدق رسوله علمنا حينئذ صحة السمع فيصح لنا الاستدلال عليها بالسمع.

قيل: وهذا قول أكثر المتكلمين وهو الصحيح، ثم نعود إلى الاستدلال بالسمع على أنه تعالى لا يرى، فإنه لا يتوقف صحة العلم بكونه دليلاً على نفي العلم بنفي الرؤية لا سيما الرؤية غير المكيفة.



وهذه أربعة أصول. أما الأصل الأول: وهو أنه تعالى تمدح بذلك فلا خلاف فيه، دليله سياق الآية فإن أولها تمدح وآخرها تمدح، ومن المستهجن عند أهل اللسان أن يتوسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

قوله: (**وهذه أربعة أصول**).

الأول: أنه تمدح بنفي إدراك الأبصار، والثاني: أن مدحه بذلك راجع إلى ذاته. الثالث: أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، الرابع: أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقص.

قوله: (**فلا خلاف فيه**).

هكذا ادعى أصحابنا الإجماع على صحة هذا الأصل، قالوا: وإنما اختلف في وجه التمدح فيها، وبماذا وقع؟ فعندنا أنه بنفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وقالت الأشعرية: بل بنفيها في الدنيا فقط. وقالت المجسمة: بل بنفي الإحاطة. وقال ضرار: بل بأنه لا يدرك بهذه الحواس. وقيل: في دعوى الإجماع نظر، فقد حكى الرازي عن بعضهم أن الآية وردت لمجرد الإخبار لا لقصد التمدح.

قوله: (**ودليله سياق الآية**).

يعني فإن سياقها يشهد بأنه تعالى تمدح بذلك لما ذكره تعالى في أولها وآخرها من التمدح، قال تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿١٠١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴿١٠٢﴾ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾ [الأنعام:١٠١-١٠٣].

قوله: (**ومن المستهجن عند أهل اللسان**).

أي عند أهل البلاغة والبيان، وذلك ظاهر فإنهم يستهجنون أن يقول قائل: فلان عالم فاضل يرتقي يمشي في السوق صالح زكي، لما توسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

وبعد: فلسنا نعني بالمدح إلا اختصاص الممدوح بمزية لا يشاركه فيها غيره، وليس شيء من الأشياء يرى ولا يرى إلا الله، ولو كان كما ذكره/١٥٠/ الخصم لكان قد شاركه في ذلك غيره فلا يبقى للتمدح معنى، وقد يسقط بهذا قولهم إن المعدومات وكثيراً من الأعراض لا تُرى فقد شاركت الباري في ذلك؛ لأنا نقول: التمدح لم يكن بأنه لا يرى فقط بل بأنه يرى ولا يرى ولم يشاركه في ذلك شيء، وصار كالتمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، وبنفي الصاحبة والولد، فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً، ويصير الجميع كالكاشف لمخالفته تعالى للمحدثات.

وبعد: فقد قيل: إنه تعالى جعل التمدح بنفي الرؤية منبهاً على التمدح بنفي الصاحبة والولد في الآية، فكأنه قال: كيف من لا تدركه الأبصار تكون له صاحبة أو ولد.

وأما الأصل الثاني: وهو أن تمدحه بذلك راجع إلى ذاته، فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي، مما يرجع إلى ذاته سواء كان يرى على صفة ذاتية أو على صفة الوجود.

قوله: (**لكان قد شاركه في ذلك غيره**).يعني الواحد منا إذا كان حياً لا آفة به.

قوله: (**وصار كالتمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم، وبنفي الصاحبة والولد فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً**).

يعني فأما مع عدم الانضمام فلا يكون مدحاً، ولهذا فإن الجمادات لا تأخذها سنة ولا نوم فكذلك يكون المدح في كونه تعالى لا يُرَى بانضمام كونه يَرَى.

قوله: (**كالكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات**).

يعني فإنه لا يصح وجود محدث يرى ولا يرى حياً لا تأخذه سنة ولا نوم ولا تصح عليه الصاحبة والولد، فإذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن أنه ليس بمحدث.

قوله: (**وبعد فقد قيل**)... إلى آخره.القائل لما ذكره صاحب كتاب الإكليل[1] وهو من أصحابنا، وذلك أنه إذا ثبت أنه تعليل لنفي الصاحبة والولد فتعليل المدح مدح أيضاً.

---

(١) ـ كتاب الإكليل هو شرح لكتاب معاني التحصيل، مؤلفه الفقيه الحسن بن مسلم التهامي من أصحابنا، والتحصيل في العدل والتوحيد للشيخ الحسن الرصاص.



فإذا تمدح بأن ذاته لا تُرى فهو تمدح بثبوت صفة لأجلها لا يُرى، وقد خالف في ذلك فرق، فقالت المجسمة: إنه تعالى تمدح بنفي الإحاطة، وهذا ساقط؛ لأن الإدراك لا يستعمل بمعنى الإحاطة بل يثبت حيث تنتفي وينتفي حيث يثبت، وأيضاً فلا مدح في نفي الإحاطة؛ لأن السماء وغيرها من الأجسام العظيمة تشاركه في أنها لا تحيط بها الأبصار.

وذهب بعض المجبرة إلى أنه تمدح بنفي الإدارك الذي هو اللحوق وسنبين أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، ولأنه كما لا تلحقه الأبصار، فهي لا تلحق غيره كالمعدوم ونحوه، ولأنه كان يلزم أن يكون التقدير وهو يلحق الأبصار.

قوله: (**أو على صفة الوجود**).

يقال: أما المحدثات فلو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن كونها مرتبة راجعاً إلى ذاتها لأن الوجود في حقها صفة بالفاعل، وأما الباري تعالى فإذا قدرنا كونه مرئياً لوجوده فكونه مرئياً كما ذكرت راجعاً إلى ذاته، لأن الوجود في حقه صفة مقتضاة عن صفة ذاته، لكن ظاهر ما ذكره الإطلاق في حقه وحق غيره لقوله: فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي إلى آخره.

وليس بسديد فكان الأصوب أن يقول: فلأن كون الباري مرئياً أو غير مرئي إلى آخره.

قوله: (**فهو تمدح بثبوت صفة لأجلها لا يرى**).

يعني لأن الشيء إنما يرى لصفة ثابتة له وإنما لا يرى لصفة أيضاً ثابتة له، فإذا كان تعالى لا يرى فهو لثبوت صفة له ترجع إلى ذاته.

قوله: (**بل يثبت حيث تنتفي وينتفي حيث تثبت**).

يعني يثبت الإدراك حيث تنتفي الإحاطة كقولك: أدركت السماء والجبل فإن الإدراك ثابت ههنا مع انتفاء الإحاطة، وتثبت الإحاطة حيث ينتفي الإدراك كقولهم: السور أحاط بالمدينة مع أنه ليس بمدرك لها إذ هو جماد.

قوله: (**ولأنه كما لا تلحقه الأبصار فهي لا تلحق غيره كالمعدوم ونحوه**). يعني مما لا يرى ككثير من الأعراض. وفيه سؤال وهو أن يقال: وكما لا تراه الأبصار لا يرى غيره؟

ويقال لهؤلاء: أتريدون بالأبصار المعاني التي هي الإدراكات، فللمعاني لا يصح عليها اللحوق على أنه يكون التقدير لا يلحقه اللحوق، أو تريدون بالأبصار الجوارح فهي لا تلحق ساقط أو يريدون الأشعة التي تنفصل من الحواس، فليس من مذهبكم إثباتها، ولأن أثبتموها فليس من مذهبكم أنها هي البصر.وذهب جمهور أهل الجبر إلى أن التمدح هو بأنه لم يفعل الإدراك الذي ندرك به، فيكون راجعاً إلى الفعل، وهذا أيضاً جهالة؛ لأنه لا مدح في أنه لم يخلق لنا إدراكاً ندرك به كما لا مدح في أنه لم يخلق لنا إدراكاً ندرك به الحيلة والقدرة والفيّلة التي بين أيدينا، ولهذا لو صرح بما قالوا فقال: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾، لا يخلق لكم إدراكاً تدركونه به وهو اللطيف الخبير، لكان هذا مستهجناً كما تقدم.

وبعد: فالعرب لا تعرف الإدراك الذي يثبته المتكلمون فكيف يخاطبون بما لا يفعلون، على أنا لا نسلم لهم كون الإدراك معنى.

وبعد: فيلزم مثله في قوله تعالى: ﴿يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُۗ﴾ [الأنعام:١٤]فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به،

والجواب: أنه وإن كان كذلك إلا أنه يقع المدح بالانضمام إلى أنه يرى، وأما في اللحوق، فلا يمكن مثل ذلك وهو أنه يكون مدحاً بالانضمام إلى أنه يلحق إذ اللحوق من صفات الأجسام فبان الفرق.

قوله: (**فللمعاني لا يصح عليها اللحوق**).يعني أن ذلك لا يتصور إلا في الأجسام، إذ معناه انفصال اللاحق حتى يتصل بالملحوق، وذلك ظاهر قوله على أنه يكون التقدير لا يلحقه اللحوق، يقال: بل يكون التقدير لا تلحقه المعاني التي هي الإدراكات لا ما ذكرته، ولعل الجواب والله أعلم هو بأن يقال: إذا جعلتم الفعل وهو يدرك بمعنى يلحق مع أن الإدراك الذي هو مصدره بمعناه لزم أن يكون الإدراك بمعنى اللحوق، وإذا فسرتم الإبصار بالإدراك فقد عاد المعنى لا يلحقه اللحوق، وهذا ظاهر مع التأمل.

قوله: (**فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به**).

سياق كلامه يقضي بأن المراد في الآية بقوله: ﴿وَلَا يُطۡعَمُ﴾. ولا يدرك إدراك المطعومات

وأكثرهم يلتزم هذا وإن كانوا لا يطلقون العبارة وسيتضح مذهبهم في ذلك وإبطاله/١٥٨/.

قال الرازي: إنما يحصل المدح بنفي الرؤية إذا كانت جائزة وكان تعالى قادراً على منع الأبصار عن ذلك، وجعل هذا وجهاً مستقلاً في جوازها.

والجواب: يقال له وكذلك في التمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا، وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح؛ لأن التمدح هنا راجع إلى الفعل، وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه إلا مع القدرة عليه، ولهذا لا يصح التمدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان راجعاً إلى الذات فإنه غير مقدور، على أنا ننفي ما تمدح الله بنفيه وإن رجع إلى الفعل، ونقول: لا يظلم في الدنيا ولا في الآخرة، فهلا قال بمثله في نفي الإدراك.

مضارع طَعِمَ، وليس كذلك فإنه مضارع أُطْعِمَ فلا يكون للاستشهاد بها معنى.

قوله: (**وأكثرهم يلتزم هذا**). يعني وهم الذين أجازوا أن يشم /٣٦١/ ويذاق ويلمس بأن يخلق هذه الإدراكات كالأشعري، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (**وإن كانوا لا يطلقون العبارة**). يعني بأنه يصح كونه تعالى مشموماً ومذوقاً وملموساً.

قوله: (**وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث**)... إلى آخره.

اعلم أن أصحابنا يجعلون تمدحه تعالى بنفي الظلم والعبث دليلاً على جواز وقوعه منه من جهة القدرة وأنه غير مستحيل، ويحتجون بذلك على أنه تعالى يقدر على فعل القبيح فعارضهم الرازي بذلك وقال: إذا جعلتم تمدحه بنفي الظلم دليلاً على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليل على جواز وقوعها.

قوله: (**بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك**). يعني كجعل الجوهرين في جهة.

قوله: (**فإنه غير مقدور**).

يعني فلا يتأتى أن يقال فيه كما قيل في الفعل من أن التمدح به لا يكون إلا مع جواز فعله،

وأما الأصل الثالث: وهو أن إدراك الأبصار هو رؤيتها فلأنه وإن كان مشتركاً بين المشاهدة واللحوق والبلوغ والإيناع فإنه متى قرن بالبصر أفاد الرؤية بلا شبهة، ولهذا لا يقل: أدركت ببصري شخصاً وما رأيته أو العكس، وما ينكر هذا إلا مكابر.

لأن ما كان راجعاً إلى الذات لا يجوز فعله مع الاتفاق على أنه يصح التمدح بما يرجع إلى الذات.

فائدة:

اعلم أن تمدحه تعالى الراجع إلى ذاته من نفي وإثبات ينقسم إلى قسمين: واجب وجائز. والواجب ينقسم إلى: مستمر كتمدحه بأنه تعالى قادر وعالم وحي وموجود وأنه لا يرى ولا يشبه المحدثات وأنه لا ثاني له، وتمدحه بنفي عكس صفاته الأربع، وإلى غير مستمر كتمدحه تعالى بأنه مدرك سامع مبصر، فإن هذه الصفات وإن كانت واجبة فهي غير مستمرة.

والجائز كتمدحه تعالى بأنه يريد الطاعات ويكره المعاصي، ولا يكره الطاعات ولا يريد المعاصي، وأما التمدح الراجع إلى الفعل فهو ينقسم: إلى إثبات ونفي، والإثبات ينقسم إلى قسمين: تمدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة وإثابة المطيع وتعويض المؤلم، وتمدح بفعل غير واجب بل تفضل كتمدحه تعالى بأنه رازق منعم متفضل ونحو ذلك والراجع إلى النفي ينقسم إلى قسمين: تمدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بأنه لا يظلم ولا يكذب ولا يعذب بغير ذنب، والتكليف بما لا يطاق، وأنه لا يفعل كراهة الطاعة ولا إرادة المعصية، وتمدح بنفي فعل لا يقبح لو فعله كما لو تمدح بأنه لا يعاقب من يستحق العقوبة قبل ورود السمع، وبهذا التفصيل يعرف أن التمدح بنفي الرؤية لا بد من كونه راجعاً إلى الذات على ما تقدم.

قوله: (**المشاهدة واللحوق والبلوغ والإيناع**).

المشاهدة: هي الإحساس بإحدى الحواس تقول: شاهدت اللون وشاهدت الحرارة أي



وأما قول القائل: أدركت ببصري حرارة الميل فهو خارج عن هذه المسألة؛ لأن العين كغيرها في إدراك الحرارة لمساً، ولهذا يقوله الأعمى.

قال الرازي: لا نسلم أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، بل هو عبارة عن الوصول، وهو حقيقة فيه فقط قال: فإذا رأى أحدنا شيئاً ورأى أطرافه ونهاياته قيل: إنه أدركه على تقدير أن رؤيته قد أحاطت به من جميع جوانبه، وإنما يَتَأتّى هذا في الشيء إذا كان له أطراف ونهايات والباري تعالى منزه عن ذلك فلم تكن رؤيته إدراكاً له، فلا يلزم من نفي إدراك الأبصار نفي الرؤية قال: والحاصل أن الإدراك رؤية مكيفة.

ولنا أن نقول: إن هذا الكلام فيه من التهافت والخبط ما لا يخفى على مميز.

أما أولاً: فقد بينا أن من أثبت هذين اللفظين ونفى الآخر عده العقلاء مناقضاً سواء فرضنا الإدراك مشتركاً بتردد الفهم عند إطلاقه.

وأما ثانياً: فيلزمه أن لا يكون الباري تعالى مدركاً للأشياء لأنه يستحيل أن يصل إليها والإدراك هو عنده والوصول بمعنى.

أدركتهما، وإن كانت في العرف لا تستعمل إلا في الإدراك بحاسة البصر، واللحوق كقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴾ [الشعراء:٦١] والبلوغ كقولهم: أدرك الصبي إذا بلغ الحلم، والإيناع كقولهم: أدركت الفاكهة أي نضجت وأينعت.

قوله: (**وأما قول القائل: أدركت ببصري حرارة الميل**)

هذا سؤال أورده ابن أبي بشر الأشعري قال أصحابنا: وإنما اخترع هذا الكلام لأن أهل اللغة قالوه وهو أن قال: قولكم إن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية غير صحيح فإن العرب تقول: أدركت ببصري حرارة الميل، فذكروا الإدراك وقرنوه بالبصر ـ ولم يفد الرؤية بل اللمس لأن الحرارة لاتدرك إلا لمساً. قال أصحابنا: ولو صح أن هذا لغة فذكر الحرارة قرينة تصرف عن أن يراد بالإدراك الرؤية لأن الحرارة لا ترى، ونحن فرضنا الكلام فيما لا قرينة فيه صارفة عن ذلك المعنى مع الإطلاق. وجواب المصنف يؤول إلى هذا.

وأما ثالثاً: فالإدراك عنده معنى قائم بذات الباري تعالى وبذات أحدنا، فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المرئيات فضلاً عن أن يكون سمعه قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه.

وأما خامساً: فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة، فكيف يكون قد وصلت هذه الإدراكات إليه؟

وبالجملة فكيف يعقل في المعاني /١٥٢/ الوصول إلى غيرها.

وأما سادساً: فأهل اللغة[1] لا يعقلون هذه المعاني فضلاً عن أن يجعلوا الإدراك هو أن يحيط بالشيء من جميع جوانبه .

وأما سابعاً: فهو أول كلامه جعل الإدراك بمعنى الوصول فقط، وفي آخره جعله بمعنى الإحاطة، وقدمنا أن الإدراك ليس من الإحاطة في شيء.

قوله: (**فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المرئيات فضلاً عن أن يكون قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه**).

فيه نظر لأن الرازي لم يجعل الإدراك هو الواصل بل جعله الوصول والواصل هو المدرك.

قوله: (**فالإدراكات عندهم/٣٦٢/خمسة**). يعني بعدد الحواس الخمس، فكل حاسة تدرك بها، فذلك بإدراك يحل فيها مخالف للإدراك بالأخرى.

قوله: (**أن يكون سمعه قد أحاط به**). يعني لأنه جعل الإدراك الإحاطة بالمدرك من جميع جوانبه، فإذا صح ذلك فمن الإدراكات الإدراك بحاسة السمع للصوت، فيلزم إذا أدرك صوتاً أن يكون إدراكه له إحاطة سمعه به من جميع جوانبه كما ذكره في إدراك البصر مع أن الصوت لا جوانب له ولا يتصور الإحاطة في حقه.

قوله: (**فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة**).

يقال: أما الرازي فربما لا يقول بذلك بل يقول: لا يدرك نفسه إلا بالإدراك الذي هو

---

(١). في نسخة: جهاته.

وأما الأصل الرابع: وهو أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الـذات يـؤدي إلى الانقـلاب والنقص فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي إذا كان لأمر يرجع إلى ذاته وغير تابع للاختيار، فإن كونه مرئياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرئي والعكس ويفيد اختصاصه بصفة لم يكن عليها وهو محال اتفاقاً.

وبعد: فإما أن يتمدح بنفي صفة كمل وهو محال اتفاقاً، أو بنفي صفة لا كمل فيها ولا نقص وهو محال؛ لأن نفي ذلك لا يكون مدحاً ولا ذماً، وكذلك ثبوته وهو بمنزلة قول القائل: فلان لا يقوم ولا يقعد، أو تمدح بنفي صفة نقص وهو المطلوب.

الرؤية، لكن هذا متوجه إلى من قال بذلك منهم ومتوجه إليه في الإدراك بمعنى الرؤية.

قوله: (**وأما الأصل الرابع**)... إلى آخره. الذي يدل على صحة هذا الأصـل وجـوه ثلاثـة: الوجهان اللذان ذكرهما المصنف، الأول قوله: (**فلأن كون الشيء مرئياً أو غـير مرئـي**) إلى آخره. وتلخيصه أن يقال: كون الشيء مرئياً أو غير مرئي مما يرجع إلى ذاتـه، ففـي الشـاهد إلى الصفة المقتضاة وفي الغائب إلى الصفة الذاتية كما تقدم، فإذا كان تعالى قـد تمـدح بأنـه لا يـرى وذلك التمدح راجع إلى ذاته على ما تقدم فقد ثبت بذلك أنه لا يرى لصفته الأخص، فإثبـات كونه مرئياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرئي وهي الصفة الأخـص، وخروجـه عنهـا يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات إذ يستحيل حصول المقتضي ـ مـن دون مقتضـيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، وهذا أبلغ نقـص في حقـه تعـالى ويـؤدي إلى انقلاب ذاته لأنه إذا خرج عن الصفة الذاتية إلى صفة أخرى ذاتية فقد صـارت ذاتـه غـير مـا كانت، وأنقص من ذلك إن خرجت عنها لا إلى صفة.

قوله: (**والعكس**). يعني وخروج الذات عن كونها مرئيـة إلى أن تكـون غـير مرئيـة يقتضي ـ الإنقلاب أيضاً، والطريقة في الطرفين واحدة.

الوجه الثاني: ذكره أيضاً وهو قوله: (**وبعد فإما أن يتمدح بنفي صفة كمل**)... إلى آخره.

الوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى نفى إدراك الأبصار عن نفسه نفياً عاماً للأشخاص والأوقات من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق بدليل صحة الاستثناء، وهذا لا يسع إنكاره، وقد اعترف به محققوهم لكن راموا الانفصال بما لا محصول له.

قالوا: هو وإن كان عاماً فقد خصص بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ..﴾ [القيامة:٢٢] الآية.

وله تتمة وهو أن يقال: فإذا كان تمدحه بنفي الرؤية تمدحاً بنفي صفة نقص فإثبات الرؤية إثبات لتلك الصفة، فيحصل غرضنا من أن إثبات ما نفاه تعالى يؤدي إلى النقص.

الوجه الثالث: أنه نقص من حيث أن ثبوت ما تمدح تعالى بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من أوصاف النقص.

قوله: (**من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق**). فيه نظر لأنه يوهم أن اقتضاء الاستغراق في اسم الجنس المعرف هو لأجل تقدم النفي، وليس كذلك فإن التعريف من ألفاظ العموم تقدمه نفي أو لا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر:٢] وإنما تعتبر إفادة اسم الجنس للاستغراق مع تقدم النفي إذا كان نكرة، وإنما أفاد حرف النفي في هذه الآية الاستغراق في الأوقات لدخوله على الفعل المستقبل، والله أعلم.

قوله: (**بدليل صحة الاستثناء**). يعني في الأشخاص والأوقات نحو: إلا بصر زيد، وإلا في الآخرة. ولا كلام في أن صحة الاستثناء دليل الاستغراق وسيأتي تلخيصه في باب الوعيد، ومما يؤكد ذلك أن النفي الذي تضمنته الآية إما أن يكون في جميع الأوقات عن جميع الأشخاص فهو الذي نقول، أو يكون في بعض الأوقات أو عن بعض الأشخاص فلا مخصص، أو لا يكون نفياً في أي الأوقات ولا عن أي الأشخاص، فخلافه معلوم من ظاهر الآية، ويدل على عمومها أن إثبات الإدراك في وقت مّا أو لشخص مّا ينافي ظاهرها، ولولا عمومها لم ينافه.



والجواب: أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص، ونحن سنبين أن النظر لا يفيد الرؤية، وأنه يصح الجمع بين إثبات النظر ونفي الرؤية.

قال الرازي: إن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ نقيض لقولنا: تدركه الأبصار، وقولنا: تدركه الأبصار موجبة كلية تقتضي أن يدركه كل أحد؛ لأن اللام للاستغراق، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، وهو قولنا: لا تدركه بعض الأبصار، فإذا كذبت الموجبة الكلية صدق نقيضها وهو السالبة الجزئية، ونحن نقول بموجب السالبة الجزئية، فإنا نسلم ألا يدركه بعض الأبصار، وهم الكفار.

تنبيه:

اعلم أن هذه الآية لا توصل إلى العلم بنفي الرؤية إلا إذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع /٣٦٣/ نظر، فالذي يذكره المحققون أن دلالته ظنية، وعلى هذا لا يوصل إلا إلى الظن، وسيأتي لهذا المعنى مزيد تحقيق في باب الوعيد.

قوله: (**والجواب: أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص**).

يعني بأن يرد المخصص مصرحاً بنقيض ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا، فإن العام انتفاء إدراك الأبصار بمعنى أنها لا تراه، والخاص على زعمهم نظر بعض الوجوه إليه، ومعناه الانتظار، وليس عدم الرؤية منافياً له بل يصح اجتماع انتفاء الرؤية وثبوت النظر إذا كان بمعنى الانتظار، وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٣] نظر الرؤية كما يزعمون فإن معناه تقليب الحدقة السليمة التماساً للرؤية لا نفس الرؤية، فإثباته لا يناقض نفيها بل يصح اجتماع إثباته ونفيها، وإلى هذا المعنى لحظ المصنف وهو الذي وعد بأنه سيبينه.

قوله: (**نقيض لقولنا: تدركه الأبصار**).

النقيضان: كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، فنقيض الكلية السالبة نحو:

ويمكن الجواب: بأنه بنى على أن قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ سالبة جزئية بمنزلة قوله: بعض الأبصار لا تدركه، ونحن لا نسلمه، بل هي عندنا سالبة كلية تنزل منزلة قوله: لا واحد من الأبصار تدركه؛ لأنه إذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر. على أنا إن سلمنا أنها سالبة جزئية فلا نسلم صحة ما ذهبوا إليه؛ لأن قوله: لا تدركه بعض الأبصار لا يدل على صحة أن تدركه البعض الآخر كما أن القائل إذا قال: ليس بعض الرجل في الدار لم يدل ذلك على أن البعض الآخر فيها.

وبعد: فإذا استحال في بعض الأبصار أن تدركه استحال في البعض الآخر؛ لأن وجه الاستحالة/١٥٣/ ثابت في الجميع، وهو أن كونه غير مرئي هو لأمر يرجع إلى ذاته.

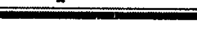
لا شيء من الإنسان بحجر جزئية موجبة وهي: بعض الإنسان حجر. ونقيض الكلية الموجبة مثل: كل إنسان حيوان سالبة جزئية: ليس بعض الإنسان بحيوان.

وإنما جعل نقيض الكلية من إحدى الطرفين جزئية من الطرف الآخر لأنه لا يمكن استمرار كذب إحداهما وصدق الأخرى إلا مع ذلك، فيفهم من قول الرازي أن قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ سالبة جزئية في المعنى ولهذا جعل نقيضه موجبة كلية، ولكنه غير مسلم له كما نبه عليه المصنف بعد.

وقول الرازي أيضاً: إن تدركه الأبصار موجبة كلية مخالف للقواعد، فإن مثل هذه القضية عند المنطقيين تسمى مهملة إذ لم يؤت فيها بلفظة كل ونحوها من ألفاظ التسوير، ويحكم عليها أهل المنطق بأنها جزئية لأن ذلك هو المتحقق فيها.

قوله: (**وبعد فإذا استحال في بعض الأبصار أن تدركه**)... إلى آخره.

يقال: ليس نفي الإدراك عن بعض الأبصار يقتضي استحالته في حق من نفى عنه بل عدم وقوعه.



فصل/ في شبههم في إثبات الرؤية

قد تعلقوا من جهة العقل بأنه تعالى موجود فيصح أن يرى؛ لأن علة صحة الرؤية هي الوجود من حيث وجدنا المختلفات كالجواهر والألوان مشتركة في صحة الرؤية، فلا بد أن تعلل بأمر يجمعها، وليس ذلك إلا الوجود؛ لأن الحكم المشترك لا يعلل إلا بعلة مشتركة.

والجواب هو أن يقل لهم: أليس من صريح مذهبكم أن الصِّحح أمور سلبيّة كصحة وجود الشيء وصحة كونه معلوماً، فلمَ عللتموها بأمر ثابت؟

واعلم ان الذي أدّاهم إلى القَول بأنها أمور سلبية هو أن العالم في ما لم يزل يوصف بأنه يصح وجوده ويصح العلم به، قالوا فلو كانت أموراً ثابتة للزم قدمها، وأيضاً فهي من صفات العالم، فلو كانت ثابتة لزم ثبوت الموصوف حال ثبوتها، وفي ذلك قدم العالم هذا كلامهم.

وأما نحن فعندنا أنها أحكام ثابتة في كل حال للذوات ثابتة في كل حال، ولا يلزم من ذلك قدمها لأنها أحكام، والأحكام والصفات لا توصف بقدم ولا حدوث من حيث ليست بأشياء، وكذلك لا يلزم قدم الذوات المتصفة بها؛ لأن القدم كيفية في الوجود والعالم فيما لم يزل معدوم.

وبعد:، فسلمنا أن صحة الرؤية على أصلهم أمر ثابت، فمن أين لهم أنها[1] أيضاً حكم متماثل، وأن صحة رؤية الجوهر تماثل صحة رؤية اللون، وتماثل صحة رؤية الباري،

(فصل: في شبههم في إثبات الرؤية)

قوله: (أليس من صريح مذهبكم أن الصحح أمور سلبية).

يعني أن المرجع بها إلى نفي الاستحالة، فمعنى كونه يصح وجوده أنه لا يستحيل وجوده، ومعنى صحة كونه معلوماً أنه لا يستحيل أن يعلم لا أنهم يثبتونها أحكاماً خاصة، وقولهم: فلو كانت أموراً ثابتة لزم قدمها يعنون لحصولها فيما لم يزل، ولهذا قالوا بأن صحة وجود العالم فيما لم يزل معناه أنه لا يستحيل وجوده فيما لا يزال، ونحن نجعل صحة وجوده في الأزل أمراً ثبوتياً والمرجع بها إلى إمكان وجوده فيما لا يزال.

---

(١)- في الأصل: أنهم، ولعلها: أنها.

أوليس بعض هذه الصحح لا تقوم مقام البعض فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما تحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل، وكذلك صحة رؤية الجوهر يحتاج إلى التحيز ولا يحتاج إليه صحة رؤية القديم عندهم، وبعد: فسلمنا أنها حكم متماثل فما دليلهم على أن الأحكام المتماثلة لا تعلل بعلل مختلفة، وهل توزعوا إلاَّ في ذلك، فإن من مذهب خصومهم أنها معللة بالمقتضيات وهي مختلفة في الأجناس، ونظير ذلك في العقليات صحة كون الأشياء معلومة، فإنها معللة بصفاتها الذاتية وهي مختلفة، ومن الشرعيات فساد الصلاة، فإنَّه يعلل بالعلل المختلفة من حدَث وكفر ووطء ونجاسة ونحو ذلك، وبعد: فسلمنا أنها لا تعلل إلاَّ بالمتماثلات، فما أنكروا أن صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود من ذاتيهما أو كونهما معلومين فيلزم عليه صحة رؤية المعدوم.

قوله: (**فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما لا تحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل**).

وهذا ينبني على أن اللون لا يصح إدراكه إلا في محل وأنا لو قدرنا وجوده لا في محل لم يصح إدراكه، والذي صرح به أبو هاشم أنا لو قدرنا وجوده لا في محل لصحت منا رؤيته، ومع ذلك لأنه لا يجعل الشرط في الرؤية إلا حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يقدر حصول الساتر فيه ولا يشرط المقابلة أو مافي حكمها، فأما من اشترط ذلك فيقول: لو وجد لا في محل لم تصح رؤيته.

قال ابن متويه: إلا على ما قاله الشيخ أبو عبدالله من تقدير جهة له، فيجعله مرئياً لحصول المقابلة بثبوته في جهة إلا أنه لا يتصور إلا مع وجوده لا في محل أن يكون في جهة لأن ذلك يقتضي كونه متحيزاً.

قوله: (**فما أنكروا أن علة صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود**).

يعني فنكون قد عللنا هذه الصحح المتماثلة بعلة اشتركت فيها المرئيات في الشاهد وهي كونها ممكنة الوجود، ومع ذلك لا يلزم صحة / ٣٦٤/ رؤية الباري تعالى لعدم حصول هذه العلة في حقه إذ هو واجب الوجود غير ممكنه.

فإن قالوا: المعدوم ليس بشيء.

قيل لهم: ليس بمخلص لأنه إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل اشتراط كونه شيئاً على أنه عندنا شيء.

قل: قالوا نحن نعلم استحالة رؤية المعدوم.

قيل لهم: ليس ذلك بأبلغ من استحالة رؤية /١٥٤/ القدرة والعلم والسمع والبصر ونحو ذلك مما قد جوزوه.

طريقة أخرى في الجواب: يقل لهم: أتطردون علتكم هذه فتزعمون أن كل موجود يصح أن يرى حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ونحوها، أم لا تطردونها فيبطل كونها علة إذ لا أقل من اطراد العلة.

قوله: (**إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل اشتراط كونه شيئاً**).

اعلم أن هذا الجواب أقرب إلى عدم المطابقة فإنه إنما يكون مطابقاً لو قيل لا يكون كون الشيء معلوماً علة في صحة رؤيته إلا بشرط أن يكون شيئاً، والمعدوم وإن كان معلوماً فليس بشيء، وليس هذا مضمون السؤال وإنما حاصله أن المعدوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً، وإذا لم يكن معلوماً لم يلزم صحة رؤيته، وإن كانت العلة في رؤية المرئي كونه معلوماً.

قوله: (**حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ونحوها**).

يعني من الموجودات التي قد علمنا استحالة رؤيتها كالعلم والشهوة والإرادة والكراهة لحصول علة صحة الرؤية فيها عندهم وهو الوجود.

قوله: (**إذ لا أقل من اطراد العلة**).

يعني وهي أن تكون متى حصلت حصل معلولها، فيكون متى حصل الوجود الذي هو عندهم علة في صحة الرؤية حصلت الصحة وإن كان في وجوب العكس خلاف.

واعلم أن الوجود على كلامهم إنما يكون مقتضياً للصحة لا علة فيها لأنه ليس بذات ولكن حكم المقتضي في وجوب اطراده حكم العلة، وهو أيضاً يسمى علة تجوزاً.

وعند أهل السؤال افترقوا فرقتين، فلما أهل التحصيل منهم فقهقروا عن هذه الشبهة واعترفوا ببطلانها، ولهذا قال الرازي في الأربعين: أما نحن فعاجزون عن تمشية هذا الدليل، يعني دليل الوجود، وأما أهل العناد منهم فاقتحموا ذلك، فقالوا: إن كل موجود يصح أن يرى حتى رؤية الباري وسمعه وبصره، وإنما أجرى الله العادة بأنه لا يخلق فينا إدراك هذه الأمور.

وسبيلنا مع هؤلاء أن نبين لهم أولاً أنهم عاجزون عن طرد هذه العلة حتى التزموا المحال من أجلها، ثم نذكرهم ما يلزمهم على هذه المقالة فنقول: أليس الله تعالى يرى الأشياء برؤية قديمة، فلا بد من قولهم بلى، فيقال: أفيصح أن يرى هذه الرؤية أم لا، إن قلتم: لا يصح بطل أصلكم، وإن قلتم يصح لزم أن يرى الرؤية برؤية والرؤية بروية أخرى إلى ما لا يتناهي، وأن يكون رائياً لا برؤية، وفيه إبطال كون الإدراك معنى، ثم يقال لهم: أليس يصح أن يرى الحياة وأن يخلق الله لوناً غير هذه الألوان فنراه فلا بد من بلى.

قوله: (**ولهذا قال الرازي**)... إلى آخره.

اعلم أن الرازي لما تيقن ضعف أدلتهم العقلية في هذه المسألة وظهور بطلانها ذهب إلى أنه لا دليل في العقل يدل على صحة الرؤية ولا على استحالتها، قال: ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب الله تعالى وسنة رسوله ما يقضي بصحتها فحينئذ توجه القول بها مع عدم المانع منها عقلاً، ولكن تلك الظواهر لا توصل إلى العلم فتكون ظنية.

قوله: (**حتى رؤية الباري تعالى**).

أي رؤيته للأشياء فإنها عندهم معنى موجود، فلم يجدوا بداً من القول بصحة رؤيته على أصلهم.

قوله: (**وأن يخلق الله تعالى لوناً غير هذه الألوان**).

اعلم أن مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول أصحابنا أنه يجوز أن يكون في المقدور لون سادس غير هذه الألوان الخمسة الموجودة. قالوا: لأنه لا دليل على نفي هذه الزيادة فيجب تجويز كونه في المقدور.

فيقال: إذا رأيتم الحية ورأيتم ذلك اللون الجوز فبأي شيء تفرقون بينهما حتى تعلموا اللون لوناً والحية حية وهلا كانا لونين أو حياتين، وكذلك يسألون عن الفرق بين اللون والصوت عند سماعهما أو عند رؤيتهما، ويسألون عن الفرق بين قدرته تعالى وعلمه عند إدراكهما.

طريقة أخرى في الجواب يقال لهم: أتجعلون الوجود علة في صحة الرؤية فقط أو في صحة جميع الإدراكات عليه تعالى حتى يصح أن تسمع ذاته وأن تذاق وتشم وتلمس، والأول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع، الثاني قد التزمه الأشعرية وأجازوا أن تدرك ذاته تعالى على حد إدراكنا للألم واللذة والريح والطعم والحرارة، وأجازوا أن يدرك علمه وحياته على حد إدراكنا لجميع هذه المدركات، وهو زيغ شديد وضلال بعيد.

قال ابن متويه: وإذا جوزنا الزيادة أجريناها مجرى الأكوان في ألا تنحصر، وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضاً محصورة كالمزيد عليه، وفي الناس من منع من كون الزائد مقدوراً وزعم أنه يؤدي إلى الجهالات حتى يلزم تجويز أمور لا تعقل، وأبطلوا هذا بأن اللون وما يحصل به من الهيئة للأجسام قد عقلناه فالذي جوزناه هو لون يحصل لمحله به هيئة معاكسة لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهالة.

قوله: (**فبأي شيء يفرقون بينهما حتى يعلموا اللون لوناً والحية حية**). لهم أن يقولوا: نحن نجد الفرق لأن هذا اللون وإن كان غير هذه الألوان المعروفة فإنه يثبت لمحله به هيئة معاكسة للهيئة الحاصلة بهذه الألوان دون الحياة، والحياة وإن كان لا بد مع القول بصحة رؤيتها من القول بثبوت هيئة لمحلها بها إذ ذلك من حكم كل مدرك أدرك على حد إدراك محله أنه لا بد من ثبوت هيئة للمحل، قياساً على الألوان والحرارة والبرودة، فإن الهيئة تثبت لمحالها بها لما أدركت على حد إدراكها فالهيئة التي تحصل بالحياة ليست معاكسة لهيئة هذه الألوان، ولعله يجاب بأن هذا الفرق إنما يتصور لو كان إدراك اللون وغيره على صفته المقتضاة كما نقوله، وأما إذا كان على صفة الوجود كما يقولونه والوجود متماثل فلا فرق.

قوله: (**والأول لا يمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع**).

طريقة أخرى يقال لهم: هل الوجود صفة زائدة على ذات الموجود أو هو نفس الذات، فـإن قالوا بالأول لزمهم ثبوت الذوات في حالة العلم، وقيل لهم: هلا جاز إدراكها وهي معدومة، ولكن لم يخلق الله فينا إدراكها.

وإن قالوا: بالثاني فكأنهم قالوا ترى الأشياء لذواتها؛ لأن وجودها هو ذاتها، وهذا يقتضي تعليل صحة الرؤية بشيء مختلف وهو الذوات/١٥٥/ ويلزم عليه صحة الرؤية حل العدم كما سلف.

طريقة أخرى: يقال لهم: أوليس قياس الغائب على الشاهد بعلة جامعة هو عندكم من باب قياس التمثيل الذي لا يفيد إلا الظن الضعيف فكيف قطعتم على صحته هنا، وهو ليس من الأقيسية البرهانية عندكم.

شبهة أخرى: لهم عقلية قالوا: القول بصحة الرؤية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حدوث معنى فيه ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويره ولا قلب ذاته، فيجب القول بصحتها.

يعني لا يمكنهم القول بأن الوجود/ ٣٦٥/ علة في صحة الرؤية دون غيرها من أنواع الإدراكات لاتحاد طريقتهم في جعل الوجود علة في الرؤية وفي سائر الإدراكات، فإنه يقال في الإدراك بالذوق مثلاً: إن صحة ذوق الطعوم وإدراكها على هذا الحد مع اختلافها حكم متماثل فلا بد أن يعلل بأمر اتفقت فيه وثبت اشتراكها جميعاً فيه ولم تشترك أنواعها إلا في الوجود، فيجب أن يكون هو العلة في صحة إدراكها والباري تعالى قد شاركها فيه فيجب صحة أن يدرك على حد إدراكها، وكذلك الكلام في الشم والسمع.

قوله: **(ويلزم عليه صحة الرؤية حل العدم كما سلف)**.

يعني لما تقرر من أنها ثابتة حال العدم.

قوله حاكياً عنهم: **(ولا تشبيهه بخلقه)**. يعنون لأن لا الرؤية التي يقول بها رؤية غير مكيفة، فأما الرؤية المكيفة فلا كلام في أنها تقتضي تشبيهه تعالى بخلقه.

قوله: **(هذا شيء أخذوه من كلام شيخنا أبي علي)**.

والجواب: هذا شيء أخذوه من كلام شيخنا أبي علي وأول ما فيه أنا نقول: القول باستحالة الرؤية لا يؤدي إلى شيء مما ذكروه فيجب القول باستحالتها، وكذلك القول بإثبات ماهية لله تعالى لا يعلمها إلا هو لا يؤدي إلى شيء من ذلك، فكان يجب ذلك كما يقوله ضرار وهم يأبونه.

ومثله إثبات معان لا نهاية لها للباري وصفات فهلا أثبتوه.

ومتى قالوا: كان يصح بينهما التمانع، قيل لهم: وما أنكرتم أن التمانع إنما يصح من المحدثات بمجرى العادة، أو أن الحكم بصحة التمانع من أحكام الخيل.

وبعد: فمن سلم لهم أن القول بصحة الرؤية لا يؤدي إلى تشبيهه بخلقه أو إلى قلب ذاته، أو ليس خصومهم يلزمونهم أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل وفي ذلك مشابهته للمحدثات، ويلزمونهم أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى الانقلاب والنقص.

وبعد: فهب أن ذلك لا يؤدي إلى شيء مما ذكروه، فكيف يحكمون بصحة شيء لا دليل عليه.

وذلك أنه قال: لا يكفر من قال بالرؤية التي ليست بمكيفة. وقال محتجاً على عدم كفره: لأن قوله بالرؤية لا يوجب حدوثه تعالى ولا حدوث معنى فيه ولا تشبيهه بخلقه ولا تكذيبه ولا تجويره ولا قلب ذاته، فيجب ألا يكفر من قال بها فجعلها الخصم شبهة له.

قوله: **(وما أنكرتم أن التمانع)**... إلى آخره.

يعني كما قلتم في المقابلة واشتراطها فإن بعض مشيختهم قال: إن المقابلة أو ما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرى العادة. وقال الرازي: إن اشتراطها في رؤيته تعالى من أحكام الوهم والخيال.

فصل/في شبههم من جهة السمع

أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام.

قالوا: فلولا جواز الرؤية لما سألها، وربما يؤكدون ذلك بالتشنيع على أصحابنا فيقولون: تزعمون يا معاشر المعتزلة أنكم أعرف بما يستحيل من نبي الله وكليمه في هذيان طويل يذكرونه.

والجواب: أول ما في هذا أنا نعارضهم فنقول: تزعمون يا معاشر المجبرة أنكم أعرف من نبي الله وكليمه بما يتأخر في حكم الله إلى دار الآخرة ويمتنع في دار الدنيا.

وبعد: فما أنكرتم أن موسى علم استحالة الرؤية لكن خلق الله فيه السؤال من دون اختياره كما خلق في قومه سؤال أن يجعل لهم آلهة حيث قالوا: ﴿يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا﴾ [الأعراف:١٣٨]، وكما خلق في آدم أكل الشجرة.

وبالجملة فإذا كانت الأفعال خلقاً لله لم يبق لهم تعلق في سؤال موسى عليه السلام.

(فصل: في شبههم من جهة السمع).

اعلم أولاً أنه يقال لهم: لا يصح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ولا على غيرها من المسائل لما ذهبتم إليه في باب العدل من المذاهب الفاسدة المفضية إلى عدم الوثوق بالسمع.

قوله: (**أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام**). يعني الذي حكاه الله تعالى عنه وهو قوله عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف:١٤٣]، وتقرير احتجاجهم به أن موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه لأنه أضاف السؤال إليه بقوله: أرني.

وأضيف إليه في الجواب فقيل: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولنزول الصاعقة به، ولأنه تاب من ذلك ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها[1] فإنه أعلم خلق الله بما يجب لله وما يستحيل على الله وهو كليمه وخيرته من خلقه.

---

(١) ـ في (ب): لم يسألها.

وبعد: فهم يعترفون أن موسى أذنب بسؤال الرؤية وتاب، فكيف يصح ذلك في سؤال ما هو جائز، وأي ذنب فيه؟! وبعد: فما أنكرتم /١٥٦/ أنه سألها عن قومه وأضاف ذلك إلى نفسه كما يقوله الشفيع الذي يظهر العناية في طلب الحاجة فيقول: اقض حاجتي، وهو يريد حاجة من استشفعني، أو ليعلموا أنها إذا تعذرت الرؤية مع كونه أضاف السؤال إلى نفسه فأولى إذا سألها غيره، أو ليَرِدَ من جهته تعالى ما فيه مَقْنعٌ للقوم وقطع لطمعهم حيث لم ينزجروا من كلام موسى وجَوَابه لهم، ويدل على صحة هذا أنا نعلم ضرورة من الدين أن قوم موسى سألوه الرؤية كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء:١٥٣] وقولهم: ﴿حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة:٥٥]، ونعلم أنهم صعقوا لأجل ذلك كما قال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [النساء:١٥٣] فيقال للخصوم: أما أن تزعموا أن سؤال الرؤية كان مرتين وهذا شيء بعيد؛ لأنه كيف يسألها موسى وقد صعق قومه عند سؤالها وعلم تعذرها، أو سألها قومه وقد صعق هو عند سؤالها وهو نبي الله وكليمه، وأما أن يعترفوا أن السؤال كان مرة واحدة، فلا يمكنهم القول بأنه سألها لنفسه؛ لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا من أجله، ولبطل ما علمنا من إضافتها إليهم، وهذا من أوضح دليل على أنه سألها عن قومه. وأما توبته عليه السلام

قوله: (**تزعمون يا معاشر المجبرة**)... إلى آخره.

يعني فإن من مذهبكم أنه تعالى لا يرى إلا في الآخرة وموسى عليه السلام سأل الرؤية على زعمكم في الدنيا، فكأنكم عرفتم ما جهله نبي الله وكليمه وهو تأخر حصولها إلى الآخرة.

قوله: (**لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا**). يقال: أن صعقهم لم يكن عند سؤال موسى للرؤية فيتوجه ما قلته، ولكن صعقهم حال قولهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾.

قوله: (**ولبطل ما علمناه من إضافتها إليهم**).

لعله أراد ما اضيف إليهم من طلبها بقولهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾.

قوله: (**وأما توبته عليه السلام**)... إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال لهم تقديره: أنه إذا كان سؤال موسى عن قومه فلم تاب فإن الذنب

فهي إما لأن طريقة الأنبياء والصالحين كثرة التوبة والاستغفار وأنهم لم يكن لهم ذنب لا سيما إذا رأوا نزول العقوبة بغيرهم، ويكون سبب الصاعقة في حقه على هذا التأويل هو الفزع من عظيم قدرة الله تعالى، كما يروى مثله عن محمد عليه السلام حين رأى جبريل في صورته الهائلة، وإما لأنه سأل بحضرة القوم من غير إذن فكان ذلك ذنباً ويكون الصاعقة في حقه على هذا امتحاناً لا عقوبة، وإن كانت في حقهم عقوبة إنما يفترق ذلك بالقصد كما أن سبب دخول بيت المقدس وقتل بني إسرائيل هو الكفر والمعاصي فيكون ذلك ابتلاء في حق من لم يكفر منهم.

ذنبهم لأنهم السائلون في الحقيقة، ومعلوم أنه تعالى قد حكى التوبة عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف:١٤٣].

قوله: (**لأن طريقة الأنبياء**)... إلى آخره. من هذا القبيل ما روي عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة، وقيل في المجلس الواحد مائة مرة.

قوله: (**كما يروى مثله عن محمد صلوات الله عليه**)... إلى آخره. عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لجبريل صلى الله عليه: «أحب رؤيتك في صورتك التي تكون عليها في السماء» فواعده عرفات فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإذا جبريل قد ملأ ما بين المشرق والمغرب ورأسه في السماء ورجلاه في الأرض فخر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مغشياً عليه فتحول جبريل إلى صورته وضمه إلى صدره. قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ﴾ [التكوير:٢٣].

قوله: (**امتحاناً لا عقوبة**). يعني فإنه / ٣٦٦/ وإن كان قد أذنب بذلك السؤال في تلك الحال، فذلك الذنب صغير في حقه عليه السلام ومكفر في جنب ماله من الثواب[1] فلا يقال: أن الصعقة عقوبة على ذلك.

قوله: (**كما أن سبب دخول بيت المقدس**)... إلى آخره.

---

(١)ـ هذا بناء على ما اختاره بعض أئمتنا وبعض العدلية أن خطايا الأنبياء عمد منهم، وإنما وجب القطع بصغرها لأنا في جنب ما لهم من الثواب، ونحن نختار أن خطايا الأنبياء صغائر وأنها ليست بعمد، وأنها وقعت عن خطأ أو نسيان كما هو رأي الهادي عليه السلام ومتابعيه، إذ لا يجوز عليهم تعمد عصيان الله تعالى لمكان العصمة والطهارة والتزكية، والله الهادي.تمت



....

ذكر المفسرون أن بني إسرائيل لما أفسدوا وخالفوا التوراة بكثرة المعاصي وقتلوا أنبياءهم كزكريا ويحيى عليهما السلام سلط الله عليهم من قتلهم وخرب ديارهم ببيت المقدس وهو بختنصر- وحرق التوراة، قيل: إنهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه لم يزل دمه يفور حتى قتل بختنصر- منهم سبعين ألفاً أو اثنين وسبعين ألفاً ثم سكن.

وقيل: بل لما قتلوا يحيى صلى الله عليه أتاهم ملك الروم فقتل منهم مائة ألف وثمانين ألفاً وخرب بيت المقدس، ثم لم يبن إلا في خلافة عمر[1]. قال الله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:٤]. قيل: المرة الأولى قتل زكريا صلى الله عليه، والثانية قتل يحيى صلى الله عليه.

وقيل: قتل شعيا صلى الله عليه، وقيل: كثرة المعاصي، ﴿ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ﴾ [الإسراء:٥].

وقيل معناه: ترددوا وطافوا وقيل: مشوا. وقيل: عاثوا وأفسدوا ﴿ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ۝٥ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الإسراء:٥،٦].

قيل: الرجعة والدولة وذلك أنهم لما تابوا نصرهم الله ﴿ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴾ [الإسراء:٦].

رجعنا إلى أصل الكلام قال الإمام يحيى عليه السلام[2]: فأما صعقته يعني موسى صلى الله عليه وتوبته فما كانتا إلا من أجل استعظام طلب الرؤية وفخامة شأنها ولما ظهر من آثارها من الأمور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة كأن الله عز سلطانه حقق أن طلب الرؤية مع استحالته يشبه إضافة الولد إليه في قوله تعالى: ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ

---

(١) ـ عمر بن الخطاب ، أبو حفص القرشي ، أسلم بعد خروج مهاجرة الحبشة على يدي أخته فاطمة وزوجها سعيد بن زيد في في قصة طويلة ، وبويع له بالخلافة صبيحة وفاة أبي بكر ، وطعنه أبو لؤلؤة فيروز غلام المغيرة بن شعبة فتوفي لأربع بقين من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين ، تمت.

(٢) ـ ذكره في التمهيد (ص/٣١٦) مطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

وأما قولهم: كيف طلب بالسؤال المنع من الرؤية في السمع ولم يطلب دليلاً سمعياً في مسألة قولهم: ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞ﴾ وغير ذلك، فهو اقتراح على موسى في أفعاله وتحكم عليه في ما يختاره.

على أن مسألة الرؤية مما يشتبه الحل فيه ويحتاج إلى نظر دقيق بخلاف غيره، ولهذا اختلف المسلمون في مسألة الرؤية، ولم يختلفوا في جواز إثبات إله ثان.

ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا ﴾ [مريم:٩١،٩٠].

قال عليه السلام: ولو كان للمجبرة دِرْية وفطانة وعلم بأحوال الأنبياء عليهم السلام لعلموا أن قوله عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ لما فيه من إيهام الجسمية والعرضية ما كان إلا سؤالاً عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهلهم.

قوله: (**وأما قولهم كيف طلب بالسؤال**)... إلى آخره. هذا اعتراض يرد منهم على تجويز أصحابنا أن يكون سؤالها ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم.

قالوا: فلم لم يسأل أن يجعل الله لهم إلهاً ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع لهم كما قلتم في الرؤية لولا أن الرؤية جائزة فسألها دون الإله الثاني، وسؤالهم هذا يرد أيضاً على جواب لبعض أصحابنا عن هذه الشبهة، وهو أن قال: إن موسى عليه السلام كان عالماً باستحالة الرؤية لكن أراد ورود دلالة سمعية من جهته تعالى يدل على استحالتها لتزداد الأدلة ترادفاً ويزداد هو طمأنينة، وزيادة الأدلة من الأغراض العظيمة، ولهذا نجد العقلاء لا يكتفون في المسألة بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما يمكن أن يكون دليلاً عليها وإن كان بعض تلك الأدلة مغنياً. ولهذا سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى وإن كان عالماً باقتداره تعالى على ذلك، وهذا الجواب أتى بمعناه أبو الهذيل على ما حكاه ابن الخطيب، واعترضه في الأربعين مع الاعتراض الأول بأن موسى عليه السلام لو كان قاطعاً بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه، وإنما سأله للوجه الذي ذكرتموه لكان الأدب أن يقول: يا رب زدني دليلاً على امتناع الرؤية، فأما أن يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء.

وبعد: فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك لأزداد به يقيناً كما سأله إبراهيم عليه السلام مثل ذلك. ويكون تقدير الجواب: لن ترى عظيم سلطاني في الدنيا لأن أهل الدنيا يضعفون عن ذلك ولكن انظر إلى الجبل فسأريك فيه آية دون ما تريده فإن استطعت بصر ذلك فسوف ترى عظيم سلطاني.

يوضحه: قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ لأن التقدير فلما تجلى عظيم سلطانه ونور سماواته لا كما يهذي به الخصوم /١٥٧/ من أنه تعالى خلق للجبل حياة ورؤية ثم انكشف له فلما رآه تدكدك.

قوله: (**تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك**).

لا حاجة إلى هذا التكلف، والظاهر أن موسى سأل الرؤية ولا موجب للتأويل.

قوله: (**يكون تقدير الجواب**)... إلى آخره.

قد أورد جار الله في تفسير هذه / ٣٦٧/ الآية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا المعنى: فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾ بما قبله؟

قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلي محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به وكيف أجعله دكاً بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره، كأنه جل وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾ فإن استقر مكانه كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكاً ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك، ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية، أعني قوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف:١٤٣] للجبل ولما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره، وإرادته جعله دكاً أي مدكوكاً.

وكيف يصح هذا لهم وقد أجمعوا على أن جميع المخلوقات لا تراه في الدنيا، وبعد: فيقال لهم: ما أنكرتم أن مسالة الرؤية لم تكن خطرت ببال موسى قبل وقت السؤال، فلما خطرت بباله وكان مشتغلاً بالمناجاة عن النظر طلب فيها دليلاً سمعياً لتعذر النظر حينئذ، وأكثر ما فيه أنها خطرت بباله من قبل فأخذ بالنظر فيها حتى طلب دليلاً سمعياً، وليس عدم العلم بمسألة الرؤية مما يقطع بكونه كبيراً ، ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة.

قوله: (**وليس عدم العلم بمسألة الرؤية مما يقطع بكونه كبيراً**). أي عدم العلم بصحتها إن كانت صحيحة أو استحالتها إن كانت مستحيلة، يعني فلا يقال: هو كبيرة، وإذا كان كبيرة فالكبيرة لا تجوز على الأنبياء عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لاسيما في حق الأنبياء فإن ثوابهم قد يُكَفِّر كثيراً من المعاصي التي لا يُكفرها ثواب غيرهم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ولو لزم ما قالوه من جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية على الله تعالى فلا خلل في ذلك لأن معرفتها ليست من فروض الأعيان، إذ تجويزها لا يستلزم الجسمية، وكوننا نعرف ما لا يعرفه بعض الأنبياء في موضع لا خلل فيه، أيضاً فمن الجائز أن يعزب عن بعض الأنبياء كثير مما اطلع عليه غيرهم[1] كدقائق مسائل اللطيف والمساحة والهندسة، وبالجملة فكل مسألة لا يعد العلم بها من فروض الأعيان فعدم العلم بها يجوز على الأنبياء كغيرهم، وكغير ذلك من أمور الدنيا وأحوالها فإن خاتم الأنبياء وأفضلهم لم يعلم ما في تأبير النخل من الصلاح حتى قال: «أنا أعرف بدينكم وأنتم أعرف بدنياكم».

قوله: (**ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة**).

---

(١) ـ كان الأولى بالمهدي عليه السلام ترك هذا الكلام الذي لا فائدة له فيه، فمقام الأنبياء ومرتبتهم عظيمة، وبعض علم اللطيف دقائقه من علوم الفلسفة التي حذر عنها الأنبياء عليهم السلام، ولو علم الله أن معرفتها متممة للإيمان لأرسل بها رسله ولنزلت بها كتبه، فأكثرها هراء كما قال:

وبعض القول ليس له عناج ... كمخض الماء ليس له إتاء



....

يعني فلا يقال: كيف تجوزون جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية مع أنه قد علم صحة نبوته بلا كلام، والعلم بصحة نبوته وصواب ما أرسل به يتوقف على العلم بنفي الرؤية كما يتوقف على العلم بأنه تعالى عدل حكيم، وذلك لأن الكلام في الرؤية غير المكيفة، وليس الجهل بما هو الحق فيها يقدح في العلم بصحة النبوة من حيث لا يتوقف عليها مسألة العدل والحكمة. واعترض الرازي هذا الجواب بأن قال: إن الأمة مجمعة على أن علم الأنبياء والرسل بذاته تعالى وصفاته أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة.

إذا ثبت هذا فنقول: لما كان العلم باستحالة الرؤية حاصلاً لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلاً لموسى عليه السلام لكان كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام، ولما كان هذا باطلاً بالإجماع سقط ما ذكروه.

ويمكن الجواب: بأن علمه عليه السلام باستحالة الرؤية عقيب السؤال مسقط للتشنيع الذي أورده لأن معه لا يكون كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى إذ قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب، وليس حصول العلم له بعد أن لم يكن حاصلاً يقتضي ما ذكره، ولم يقع الإجماع على أنه يجب حصول العلم بذات الله تعالى وصفاته للأنبياء من أول وهلة، ولو قدرنا أنه عليه السلام لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض أن يكون كل واحد منهم أعلم بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام كما ذكره، فإن العلم باستحالة /٣٦٨/ الرؤية ليس علماً بذات الله تعالى ولا بصفة له، ولو كان علماً بصفة فليس العلم بها هو كل العلم بذات الله وصفاته، فتبين أن كلامه مبناه التشنيع الذي لا ثمرة له.

وقد أجاب الشيخان أبو الهذيل وأبو القاسم عن أصل الشبهة بأن المراد بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ أي أرني آية[1] أعلمك عندها ضرورة، ولعل المصنف أراد هذا المعنى بما

---

(١) ـ قلت: قد فسر الإمامان الكبيران نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي إلى الحق عليهما السلام وغيرهما من الأئمة عليهم السلام فقالوا: لم يسأل موسى عليه السلام الرؤية نفسها، بل سأل الله تعالى أن يريه آية من عظيم قدرته تعالى ينظر بها إليه، أي يعلمه تعالى بها علماً ضرورياً كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾..إلخ

وبعد: فالآية تدل على ما نقوله نحن من وجهين:

أحدهما قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ فإن (لن) في اللغة لتأبيد النفي.

سبق من قوله: (**وبعد فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره: رب أرني أنظر إلى عظيم سلطانك**)... إلى آخره.

واعترض بأن موسى قد رأى من الآيات العظيمة ما فيه كفاية كقلب العصى ـ وفلق البحر وتفجر الماء من الحجر وإخراج يده بيضاء، فطلب آية بعد هذه الآيات تعنت لا يليق بالأنبياء عليهم السلام.

وأجيب: بأنه وإن كان كذلك إلا أنه لم يحصل له بتلك الآيات علم ضروري، وهو إنما طلبه لا ما قد حصل وهو العلم الاستدلالي.

واعترض أيضاً بأنه عليه السلام مع معرفته للباري تعالى في حال مناجاته لا يليق منه ذلك، إذ لا يليق بعاقل أن يقول لمن يناجيه: عرفني نفسك فضلاً عن الأنبياء فهم أكمل الناس عقلاً وأشد معرفة بالله تعالى.

قوله: (**فإن لن في اللغة لتأبيد النفي**).

يدل على ذلك أنه يصح الاستثناء من الأوقات فدل على الاستغراق، ولأن إثبات الرؤية في وقت يناقض ذلك، ويدل على استغراقها للأوقات أنها إما أن تكون نفياً للرؤية في جميع الأوقات فهو ما نقوله، أو نفياً لها في بعض الأوقات فهو تخصيص لغير مخصص، أو ليست بنفي لها في أي الأوقات فهو خلاف صريح الآية.

[البقرة: ٢٦٠]، فرد الله تعالى على موسى عليه السلام بقوله: ﴿لن تراني﴾ أي لن تقدر أن ترى آية من عظيم آياتي الباهرة، ولكن انظر إلى الجبل الذي هو أعظم منك كيف يكون حاله، إن استقر مكانه بعد أن أفعل به ما تراه فسوف تراني، أي فستعلم الآية العظيمة، فلما ارتج الجبل وادك لم يملك موسى نفسه أن خر مغشياً عليه، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك، ذكره في الكاشف الأمين مع تصرف بزيادة وتحسين عبارة، وهذا يوافق قول الشيخين.تمت

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ..﴾ [البقرة:٩٥] **إلى قوله:** ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الجمعة:٨٠]، **فأخبر تعالى أن الموت الذي يفرون منه هو الموت الأول بدليل قوله:** ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾.

يزيله وضوحاً أنه تعالى ذكر التأبيد في هاتين الآيتين،

قوله: (**وأما قوله تعالى:** ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾)... إلى آخره.

هذه إشارة إلى سؤال يَرِدُ على قولنا إن (لن) لتأبيد النفي، وتقريره أن يقال: إنه تعالى قال في اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ أي الموت، ثم حكى عنهم طلبه بقوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف:٧٧]فدل على أنها ليست لتأبيد النفي.

وتقرير الجواب: أن فيه قرينة تدل على خلاف الظاهر، وهي أنهم إنما لم يتمنوه في الدنيا هرباً من العقاب وقد صاروا حال سؤالهم لمالك معاقبين فعدم تمنيهم لا يفيدهم هرباً منه، بل الهرب منه في حصول ما سألوه من الموت لو حصل والسلامة من العقاب.

قوله: (**فأخبر تعالى أن الموت الذي تفرون منه هو الموت الأول**).

يعني وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ الضمير فيه عائد إلى الموت الأول، وإذا كان كذلك ففائدة لن وهي التأبيد حاصلة لأنهم لم يسألوا الموت الأول أبداً قطعاً وإنما سألوا موتاً ثانياً.

قوله: (**أنه تعالى قد ذكر التأبيد في هاتين الآيتين**)... إلى آخره.

يعني قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا﴾ مع أن التأبيد بلا خلاف يشمل جميع الأوقات، فإذا كان كذلك ولم يقتض لفظ التأبيد هنا شمول جميع الأوقات ووجب العدول عن ظاهر التأبيد فكذلك في لن وقع ما اقتضى العدول عن ظاهرها، ولا يقدح ذلك في أنها تشمل الأوقات، وإذا قيل: فيعدل عن ظاهر قوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾. قلنا: لا موجب للعدول ههنا فإنه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك، وفي تلك الآية أخبر عن طلبهم للموت بعد فاقتضى العدول.

فلا بد للخصم من العدول عن ظاهر التأبيد كذلك العدول عن ظاهره في لفظ (لن).

على أنه قد قيل: إن المراد بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ أي الرجوع إلى الآخرة، وإنما عبَّر عن ذلك بللوت لأنه لا بد منه، وإذا كان كذلك فهم لا يتمنون الرجوع إلى الآخرة أبداً، وهذا جيد، ويؤيده قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ [البقرة:٩٤].

حجة الوجه الثاني: أنه علق الرؤية بشرط مستحيل وهو استقرار الجبل حال تحركه وتدكدكه إذ لو علقها باستقراره قبل ذلك أو بعده، ومعلوم أن ذلك قد حصل لوجب حصول الرؤية لحصول شرطها، هذا ما ذكره أصحابنا.

وقد أجيب عن أصل السؤال بأنه يجوز أن يكون الذين حكى الله عنهم طلب الموت غير اليهود الذين أخبرنا بهم لا يتمنونه.

قوله: (**حجة الوجه الثاني أنه علق الرؤية بشرط مستحيل**)... إلى آخره.

المجبرة يحرفون هذا الوجه ويجعلونه لهم ويحررونه على عكس ما يحرره أصحابنا، فيقولون: قد علقها بأمر جائز وهو استقرار الجبل، وكان جائزاً لأن الجبل جسم وكل جسم يجوز سكونه واستقراره، وإذا كان كذلك فالمعلق على الشرط الجائز جائز لأنه يجوز حصول ذلك الشرط، وإذا حصل لزم حصول المشروط إذ لو لم يحصل انكشف عدم كونه شرطاً، وهو يكشف عن الكذب في كلامه تعالى عن ذلك، وقد رد عليهم الإمام / ٣٦٩/ عماد الإسلام من وجهين[1]:

أحدهما: أنه وإن كان ممكناً بالإضافة إلى ذاته فهو مستحيل بالإضافة إلى أمور أخرى، ولا فرق في استحالة حصول الشيء ووقوعه بين أن يكون مستحيلاً لذاته، وبين أن يكون مستحيلاً لأمور أخر، ولهذا فلا فرق في عدم الوقوع بين استحالة حدوث ذات القديم تعالى وبين استحالة وقوع القبيح من جهته، وإن كان استحالة حدوثه لذاته واستحالة وقوع القبيح

---

(١) ـ ذكره عليه السلام في التمهيد (ج/ص/٣١٦، ٣١٧).

....

منه لداعيه، واستحالة استقرار الجبل يثبت لأمور ثلاثة[1]:

أما أولاً: فلأن عندكم أنه أراد في ذلك الوقت ألا يستقر الجبل، وما أراد تعالى ألا يحصل كان حصوله مستحيلاً عندكم، فإن حصول الاستقرار في ذلك الوقت محال.

وأما ثانياً: فلأنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه وحصول الاستقرار حال الحركة محال.

وأما ثالثاً: فلأن معنى قوله تعالى: ﴿ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ ﴾ إن استقر حال التجلي لأمرين

أما أولاً: فلأن أحدنا لو قال لحاجب الخليفة أرني الخليفة.

قال الحاجب: لن تراه، ولكن انظر إلى زيد فإن استقر مكانه فسوف تراه فلما تجلى الخليفة لم تستقر قدما زيد علمنا أنه أراد فإن استقر قدماه حال التجلي.

وأما ثانياً: فلأن الغرض بقوله: ﴿ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ ﴾ لو لم يكن حال التجلي لكان لا معنى لقوله: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا ﴾، لأن ذكره ليس إلا ليريد أن استقرار الجبل حالة التجلي محال، فثبت أن حصول الرؤية معلق على أمر مستحيل فيجب أن يكون مستحيلاً.

الوجه الثاني: سلمنا أن الرؤية متعلقة على أمر ممكن فلم قلتم: إنه لا بد أن تكون ممكنة؟ بيانه أن المعلق على ما يوجد وهو مما يصح وجوده يفيد أمرين، أحدهما: استحالة حصول المعلق عند عدم الشرط، الثاني: صحة حصوله عند حصول الشرط، والمطلوب بالمعلق بالشرط ههنا ليس إلا وقوع الرؤية وحصولها عند حصوله، ولا شك أن موسى عليه السلام لما سأل الرؤية بقوله: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾، وأجابه الله تعالى بقوله: ﴿ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ ﴾، فعلق الرؤية بأمر غير حاصل فكان تعليقه

(١) ـ في (ب): استقرار الجبل ثبت لأمور ثلاثة.

ولهم أن يقولوا: بل علقها باستمرار الاستقرار، فكأنه قل: إن لم يتدكدك الجبل فسوف تراني، والأولى أن يجعل الوجه الثاني هو أن قوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ يفيد في اللغة الاستقبال المتراخي، ومن مذهب الخصوم أن موسى سوف يراه في الآخرة، فإذا علق الله هذا التسويف والرؤية المستقبلة باستقرار الجبل ولم يستقر حكمنا بأنه لا يراه أبداً في المستقبل، وإلا بطلت فائدة الكلام؛ لأن عند الخصم أنه سوف يراه سواء استقر الجبل أم لا.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾. والجواب: ليس النظر بمعنى الرؤية قط، بدليل أنه يثبت وينفى، فيقل: نظرت إلى الهلال فلم أره، وتثبت الرؤية حيث ينفى النظر، فيقل في الله: رائي، ولا يقل: ناظر، ويعقب النظر بالرؤية فيقل: نظرت فرأيت، ويجعل وصلة إلى الرؤية فيقل: انظر لعلك ترى، ويجعل غاية له الرؤية، فيقل: ما زلت أنظر حتى رأيت.

للرؤية على مالم يوجد لبيان نفي وجودها جواباً مطابقاً، فإما أن الغرض بيان أن لا رؤية ممكنة أو غير ممكنة فهو أمر غير مطلوب ولا مقصود، فلو كان الغرض من التعليق بيان صحة الرؤية واستحالتها لم يكن الجواب مطابقاً، فثبت أن الغرض بيان نفي وجودها لانتفاء شرطها وهو المطلوب.

قوله: (**ولهم أن يقولوا: بل علقها باستمرار الاستقرار**). يعني وإذا كان كذلك فاستمرار الاستقرار جائز غير مستحيل وفيه حصول غرضهم من أنه علقها بأمر جائز لا مستحيل فتكون جائزة، ولا يلزم عليه حصول الرؤية كما قاله أصحابنا فيما لو كان الشرط استقراره قبل الاندكاك أو بعده لأنه لم يستمر استقراره فلا يلزم حصولها.

قوله: (**شبهة تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾**) [القيامة:٢٢،٢٣].

وجه احتجاجهم بها أن المراد بيومئذ يوم القيامة، والمراد بناظرة حسنة من النظارة التي هي حسن الرونق وهي وجوه المؤمنين لأن وجوه العصاة ذلك اليوم باسرة كما حكاه تعالى وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة:٢٣] والمراد بناظرة ههنا رائية، لأن النظر بمعنى الرؤية ههنا قالوا: ويؤكده أن النظر إذا علق بالوجه وعدي بإلى لم يحتمل إلا الرؤية.



قالوا: النظر إذا قرن بإلى أفاد الرؤية.

قلنا: محل بدليل قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف:١٩٨] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران:٧٧]، فإنه ليس معناه لا يبصرهم اتفاقاً، وتقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره.

وحكى الرازي عن الخليل[1] أن العرب تقول: نظرت إلى فلان أي انتظرته.

وعن ابن عباس أن العرب تقول: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان.

وقال النابغة[2]:

نَظَرَتْ إليك لحاجة لم تقضها ... نظر المريضِ إلى وجوه العُوَّدِ

قوله: (**ويعقب النظر بالرؤية**) إلى قوله: (**ويجعل غاية له الرؤية**).

وجه الاحتجاج بذلك على أن النظر غير الرؤية أن الشيء لا يعقب بنفسه ولا يجعل وصلة إليه ولا غاية له، وكان المثل الموافق للوصلة أن يقول: رأيته بنظر وقع مني ونحوه فأما انظر لعلك ترى فهو من قبيل ترجي الرؤية مع النظر لا من قبيل التصريح بكونه وصلة.

قوله: (**قلنا: محل بدليل قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾**)... إلى آخره.

يعني فجميع ما حكاه من الآيات وكلام /٣٧٠/ العرب وأئمة اللغة قد حصل فيه اقتران النظر بإلى ولم يفد الرؤية فدل على استحالة ما ادعوه لغة، وقد اختلف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف:١٩٨] فقيل: نظر المقابلة وقيل: تقليب الحدقة لأن عبدة الأصنام كانوا يجعلون لها أعيناً من الجواهر واليواقيت فيخيل إلى من رآها أنها تقلب أحداقها، وقيل: بل أريد الرؤية مجازاً والتقدير: وتراهم كأنهم يرون وهم لا يرون.

---

(١) ـ الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبوعبدالرحمن، من أئمة اللغة والأدب، واضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي، ولد ومات في البصرة، من مؤلفاته: (كتاب العين مخطوط) في اللغة.

(٢) ـ هو النابغة الذبياني زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة المتوفى نحو سنة ١٨ق.هـ، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ، فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وله ديوان شعر مطبوع، وعاش عمراً طويلاً (الأعلام ٥٤/٣ -٥٥).

وقل الكميت[1]:

وشـــعثٍ ينظـــرون إلى بـــلال ... كـــما نظـــر الظـــماءُ حيـــاءَ الغـــمام

أي ينتظرونه، وقل آخر:

وقفـت كـأني مـن وراء زجاجـة ... إلى الدار من فرط الصـبابة أنظـر

فعيناي طوراً تغرقان مـن البكـاء ... فأغشى وطوراً يحسـران فأبصــر

فأثبت النظر في حالتي الأبصار وعلمه، وقل آخر:

وإذا نظـرت إليـك مـن ملـك ... والبحـــر دونـــك زدتنـــي نعـــماً

والنظر مع كون البحر حائلاً هو الانتظار.

قوله: **(وحكى الرازي عن الخليل).**

يعني بالرازي ابن الخطيب الأشعري حكى في ذلك في كتابه الأربعين معترضاً به على دليل أصحابه.

قوله في البيت: **(نظر الظِّماء حَيَا الغمام).**

الظِّما جمع ظام، كالعطاش جمع عاطش، والحيا وهو مقصور مطر الربيع.

قوله: **(والنظر مع كون البحر حائلاً هو الانتظار).**

حمله المصنف على أن معنى البيت: إذا نظرت إليك والبحر بيني وبينك، والظـاهر أن مـراده والبحر دونك في الكرم، وذلك أن العرب تصف الكريم بالبحر ويطلقون لفظـة البحـر عـلى الكريم تجوزاً واستعارة ويشبهون كرمه بكرم البحر، ولـذلك قـال صـاحب الـبردة[2] يمـدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

---

(١) ـ الكميت بن زيد بن خنيس الأسدي أبو المستهل، شاعر الهاشميين، من أهل الكوفة، اشتهر في العصر الأموي، وكان عالماً بآداب العرب ولغاتها وأنسابها وأخبارها، ثقة في علمه، منحاز إلى بني هاشم، كثير المدح لهم متعصباً للمضرية على القحطانية، وهو من أصحاب الملحمات، أشهر شعره الهاشميات وهي عدة قصائد في مدح الهاشميين (الأعلام للزركلي/ ج/٥/ص/٢٣٣).

(٢) ـ كعب بن زهير.

وقل آخر:

إني إليــك لمــا وعــدت لنَــاظرٌ نظـر الـذليل إلى العزيـز القـاهر

وقل الفارسي وهو من كبار أئمة اللغة: النظر لا يفيد الرؤية، وأنشد مستدلاً على ذلك:

فيامىُّ هل تجـزي بكـائى بمثلـه مراراً وأنفـاسى عليـك الزوافـر

وإني متـى أشرف مـن الجانـب به أنت من بـين الجوانـب نـاظر

قل: فطلب منها الجزاء على كونه ناظراً إليها، ولو كان النظر هو الرؤية لما طلب عليه جزءاً وهو المحب بل حقه أن يبذل فيه الرغائب.

قالوا: النظر إذا قرن بالوجه أفاد الرؤية. بل الانتظار

قلنا: لا نسلمه، أما أولاً فهو محل النزاع. وبعد: فقد ورد كثيراً في اللغة وهو لا يفيد الرؤية، قل حسان:

وجـــوه يـــوم بـــدر نـــاظرات إلى الـــرحمن يـــأتي بـــالفلاح

وروي بالخلاص، وروي تنتظر الفلاحا، وروي تنتظر الخلاصا.

كالزهر في ترف والبدر في شرف والبحر في كرم والـدهر في همـم

وقال غيره:

هـو البحر من أي النواحـي أتيته فلجته المعـروف والبـر ساحله

وهذه الجملة وهي قوله: والبحر دونك جملة اعتراضية أريد بها تأكيد ما تصدى لـه الشـاعر من بيان كرمه وكثرة إحسانه إليه.

قوله: (**قل حسان**[1]:

وجـــوه يـــوم بـــدر نـــاظرات إلى الـــرحمن يـــأتي بـــالفلاح

---

(١) ـ حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي، الأنصاري، أبوالوليد، الصحابي، شاعر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، عاش ستين سنة في الجاهلية ومثلها في الإسلام، وكان من سكان المدينة، وعمي قبيل وفاته، لم يشهد مع النبي مشهداً.

وقال البعيث:

وجوه بها ليل الحجاز على النوى ... إلى ملك زان المغارب ناظرة[1]

فتبين أن أهل الحجاز ينتظرون ملك المغرب، ومعلوم أنه لم يرد الرؤية، وقال آخر:

ويوم بذي قار رأيت وجوههم ... إلى الموت من وقع السيوف

وقيل: إن بعضهم رواه على وجه آخر وجعله لغير حسان:

وجوه ناظرات يوم بكر ... إلى الرحمن تنتظر الخلاصا

وزعم أن مراد الشاعر بيوم بكر يوم اليمامة، وسماه يوم بكر لأن الحرب فيه كان بين أصحاب أبي بكر[2] وبين مسيلمة الكذاب[3] وأصحابه، وأراد بالرحمن في البيت مسيلمة، وذلك لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، وكان أصحابه يطمعون في أن يخلصهم عن ذلك البلا وينظرون إليه في ذلك، والشاعر من أصحابه، والحجة ثابتة على كلا الروايتين.

قوله: (**وقال البعيث**).

هو بالباء الموحدة المفتوحة والعين المهملة المكسورة والياء الساكنة التحتانية والثاء المثلثة.

قال الجوهري: هو شاعر من بني تميم سمي بذلك لقوله:

تَبَعَّثَ مني ما تَبَعَّثَ بعد ما اســ ... ــتمر فؤادي واستمر مريري

قوله في حكاية الشعر: (**ويوم بذي قار**).

---

(١) ـ رواه الأمير الحسين في الينابيع: إلى ركن المعارف ناظرة.

(٢) ـ أبوبكر: عبدالله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي، أبوبكر الصديق، أول الخلفاء، ولد بمكة، ونشأ غنياً موسراً، وعالماً بأخبار القبائل وأيامها وأنسابها، حرم على نفسه الخمر في الجاهلية فلم يشربها، وأسلم بعد البعثة، وكان له في عصر النبوة مواقف كثيرة، فتحت في أيام توليه الشام وقسم من العراق، مدة توليه الخلافة سنتان وثلاثة أشهر، وتوفي بالمدينة، وأخباره كثيرة.

(٣) ـ مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبوثمامة، متنبيء من المعمرين، وفي الأمثال: (أكذب من مسيلمة)، ولد ونشأ باليمامة، وأكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن، وتوفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل القضاء على فتنته، فلما انتظم الأمر لأبي بكر انتدب أعظم قواده على رأس جيش قوي هاجم ديار بني حنيفة، وصمد هؤلاء فكانت عدة من استشهد من المسلمين على قلتهم في ذلك الحين (ألفاً ومائتي رجل) منهم أربعمائة وخمسون صحابياً، وانتهت المعركة بمقتل مسيلمة سنة١٢هـ.



فهذا كله يدل على بطلان ما قالوه، وإنما أكثرنا الاستشهاد في ذلك لأن بعض المتعجرفين منهم لم ير في كتب أصحابنا إلاَّ بيت حسان، فقال: إنا قد أفسدنا أصول المعتزلة، وهدنا أركانهم، ولسنا نترك أصلاً لبيت شعر لا ندري من قائله، يعني بيت حسان، فأريناه أن الأصل الثابت في اللغة ما ذهبنا إليه، ثم إن هذا الرجل المذكور استشهد بيتاً واحداً في جملة المسألة وهو /١٥٩/:

نظرت إلى من حسن الله وجهها ... فيا نظرة كادت على عاشق تقضي

ونحن نجيبه بمثل قوله، فنقول: كيف نهدم أصلاً ظاهراً في اللغة ببيت لا ندري من قائله، ولعلك أنت الذي قلته ونسبته إلى أهل اللغة.

قال الجوهري: يوم ذي قار يوم لبني شيبان، وكان إبْرَوِيْز أغزاهم جيشاً فظفرت به بنو شيبان وهو أول يوم انتصرت فيه العرب من العجم، ووجه الاحتجاج بهذا البيت أن الموت لا يصح رؤيته فوجب حمله على الانتظار لأن المعنى فيه صحيح.

قلت: والسابق إلى الفهم أن الشاعر أراد الرؤية تخييلاً وتصويراً لشدة الأمر وأن الموت كأنه برز في تلك الحال وصار مشاهداً. وقال الرازي: بل كنى بالموت عن الشجعان واستشهد بقول بعضهم:

وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا ... عذراً يبرركم إني أنا الموت

قوله: (**لأن بعض المتعجرفين منهم**).

قال في الصحاح: فلان يتعجرف على فلان إذا كان يركبه بما يكره. انتهى. وأظنه ههنا من قولهم: جمل فيه عجرفة، إذا كان قليل المبالاة، ولعمري إن مقالة هذا المتعجرف الذي ذكره المصنف تعاكس ما قاله الرازي منهم، فإنه احتج على أن النظر ليس بمعنى الرؤية في كتابه الأربعين بخمس وعشرين حجة من الآيات والأبيات، وذكر ما لم يذكره أصحابنا من ذلك، فلله در الإنصاف.

وبعد: فهب أنه صحيح فهو لا يدل على ما ذهبْتَ إليه؛ لأنا نعترف أن النظر تتعقبه الرؤية ويكون سبباً فيها، ولهذا قال عليه السلام: «النظر إلى المرأة الحسناء سهم من سهام إبليس»، فإنه ليس المراد الرؤية، لأنها من الله، وغيرها من الإدراكات، والذي نهى عنه عليه السلام من النظر إنما هو الذي يقدر عليه، وهو تقليب الحدقة التي تتبعه الرؤية، ولهذا لا يلم أحدنا على العشق؛ لأنه فعل الله وإنما يلم على سببه وهو تقليب الحدقة التماساً للرؤية لا على نفس الرؤية التي هي معنى تحل العين.

وبعد: فيجوز أن يكون النظر في البيت بمعنى الانتظار، وهذا أولى لأنه الذي يحصل به المشقة وتلاف العشاق، وليس الرؤية تقضي على العاشق بل هي مما يستلذ به، فكيف يسميها موتاً بل تحييه أولى كما هو أسلوب الفصحاء.

قوله: (**وبعد فهب أنه صحيح**). أي أن نسبته إلى بعض أهل اللغة صحيحة.

قوله: (**لأنها فعل الله تعالى وغيرها من الإدراكات**) / ٣٧١/ .

يعني على مذهب الخصوم فإنهم يذهبون إلى أن الرؤية معنى يفعله الله تعالى ولا يكون إلا من فعله وكذلك سائر الإدراكات، فأما مذهبنا فهي صفة مقتضاة عن الحيية وكذلك سائر الإدراكات، والمقتضى لا يوصف بأن له فاعلاً فلا يضاف إلى فاعل.

قول: (**ولهذا لا يلم أحدنا على العشق لأنه فعل الله تعالى**).

إنما كان فعله تعالى على الإطلاق لأنه الشهوة التي تتعلق بالصور والألوان من بني آدم والشهوة يختص تعالى بفعلها على الصحيح من المذهب، ولا يبعد أن يكون العشق على مذهب البغدادية من فعلنا ويكون منه على رأيهم ما هو قبيح.

قوله: (**التي هي معنى يحل العين**). يعني على مذهبهم.

قوله: (**وليس الرؤية تقضي على العاشق بل هي مما يستلذ به**).

ذكر الرازي في الأربعين عكس هذا الذي ذكره المصنف قال: ومعلوم أن الذي يقضي على



وأما قول النابغة:

ومـا رأيتـك إلا نظـرة عرضـت ... يــوم الـنهارة والمـأمور معــذور

فتقديره: إلا عند نظرة عرضت ؛ لأن الذي يعرض هو تقليب الحدقة لا الرؤية اتفاقاً، ولهذا تقول: حانت مني التفاتة فرأيت، وعرض مني نظرة فرأيت ونحو ذلك.

طريقة أخرى في الجواب: يقال لهم: ظاهر الآية متروك من وجوه:

منها: أن ظاهرها يثبت الرؤية يوم القيامة، وأنتم إنما تثبتونه في الجنة لا في القيامة؛ لأنه يوم حساب وحشر، والوقت الذي يدخل الناس فيه الجنة لا يوصف بأنه يوم القيامة.

ومنها: أن ظاهرها يقتضي أن الوجوه هي الناضرة وليس كذلك، فإن الناظر هو الجملة لا الوجه، ولا العين، ولهذا عطف عليه بقوله: ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [القيامة:٢٤،٢٥] **والوجوه لا تظن، فدل على أنه أراد ذوي الوجوه، ونظيره قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ..﴾ إلى قوله: ﴿ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴾** [الغاشية:٢-٩].

ومنها: أن الخصم رد النظر إلى الرؤية وهو خلاف ما قد بيناه.

العاشق رؤية المعشوق لاتقليب الحدقة نحوه وكلامه قوي ويؤكده ما يسمع به عن العشاق من تغيرهم بل موت بعضهم عند رؤية المعشوق، والله أعلم.

قوله: (**فكيف يسميها موتاً**).

أي كيف يجعلها سبباً للموت لأنه قال: كادت تقضي عليه يعني تميته.

قوله: (**ومنها أن ظاهرها يقتضي أن الوجوه هي الناظرة**)...إلى آخره.

يعني فإذا ثبت أنه لا يمكن تبقية الآية على ظاهرها من كل وجه ووجب تأويلها من وجه يثبت محاربتها وصح تأويلها من غير ذلك الوجه مع الموجب لتأويلها.

قوله: (**فدل على أنه أراد ذوي الوجوه**).

يعني مع أن ظاهرها لا يقضي بذلك بل بخلافه، فيكون حملها على ذوي الوجوه حملاً على غير ظاهرها.

طريقة أخرى: يقال لهم: ما المانع من حمله على الانتظار كما حمله عليه أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال للأعرابي: (اكفف يدك، واغضض من بصرك، فإنك لن تراه، ولن تناله، قال: إن لم أره في الدنيا فسأراه في الآخرة، فقال عليه السلام: كذبت بل لا نراه في الدنيا ولا في الآخرة، إن أهل الآخرة ينتظرون إلى الله تعالى كما ينتظر إليه أهل الدنيا ينتظرون ما يأتيهم من بره وإحسانه)، وقد أسندت هذه الحكاية إلى ابن عباس لا إلى علي عليه السلام، وقد قدمنا/١٦٠/ ما يقوله ابن عباس والخليل والفارسي من أئمة اللغة، وهو قول الكلبي[(١)] وجويبر[(٢)] والضحاك[(٣)]، وابن المسيب[(٤)] وابن جبير، ومجاهد، وروي عن الحسن

قوله: (**حيث قال للأعرابي**)... إلى آخره.

قال ذلك له وقد مر به وهو رافع يده إلى السماء شاخص ببصره إليها.

قوله: (**وقد أسندت هذه الحكاية إلى ابن عباس**).

ذكر الإمام يحيى عليه السلام في (التمهيد)[(٥)] رواية هذا التأويل عن أمير المؤمنين، وحكى قريباً منه عن ابن عباس، وهو أنه سئل عنها فقال: أهل الجنة ينتظرون رحمة الله وكرامته، وتلى قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾.

---

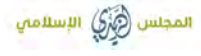
(١) ـ الكلبي، هو: محمد بن السائب بن بسر بن عمر الكلبي أبو النضر بمعجمة، الكوفي، المفسر، النسابة، الأخباري، ترجمه في الطبقات، توفي سنة ست وأربعين ومائة.

(٢) ـ جويبر ـ تصغير جابر ـ بن سعيد الأزدي، البلخي، وقيل: اسمه جابر عن علي وأنس والضحاك بن صبيح، وعنه الثوري، وحماد بن زيد، ومحمد بن فضيل، وعبد الرحيم الرازي، وعمرو بن جميع، وأبو مالك، وحسن بن صالح، انتهى من الطبقات، توفي بعد الأربعين والمائة، خرج له أبي أمامة، وأئمتنا الخمسة إلا الجرجاني.

(٣) ـ الضحاك بن مزاحم، أبو القاسم، ويقال: محمد الهلالي الخراساني، قال في الطبقات: الضحاك أينما ورد في كتب أئمتنا مطلق عن ابن عباس، وعنه جويبر، فهو ابن مزاحم، انتهى.

(٤) ـ ابن المسيب هو سعيد بن حزن " بضم الحاء المهملة وسكون الزاي، وبالنون "، بن أبي وهب، بن المسيب " بضم الميم وفتح المهملة، وتشديد المثناه التحتية المفتوحة، ثم موحدة "، أبو محمد القرشي المخزومي، ولد لسنتين من خلافة عمر، يروي عن علي عليه السلام وابن عباس وأبي سعيد وجابر وأبي هريرة وخلق من الصحابة والتابعين، وعنه ابن جدعان وابن المنكدر والزهري وعبدالله بن محمد بن عقيل وخلق، توفي سنة ٩٤هـ عن تسع وسبعين، خرج له الجماعة وأئمتنا الخمسة والسمان، تمت.

(٥) ـ هي في التمهيد (ج/١/ص/٣٢٤، ٣٢٥).



وأبي صالح[1] وجرير بن منصور ونافع بن الأزرق وغيرهم من كبار علماء التفسير من التابعين وغيرهم دون متبعي الأهواء والبدع، وهو الذي قاد إليه صريح العقل ومحكم الكتاب.

يوضحه أن الله تعالى جعل الظن الذي هو الخوف في مقابلة النظر، فإذا حملنا النظر على الانتظار الذي هو الرجاء كنا قد جعلنا الرجاء في مقابلة الخوف والنظارة في مقابلة البشارة فيزدوج الكلام ويستقيم النظم ويحسن المعنى، وإذا حملنا النظر على الرؤية كما قالوه كنا قد جعلنا الرؤية في مقابلة الخوف فلم يزدوج الكلام، ودخله بعض نقص عند الفصحاء،

قوله: (**وابن المسيب**)... إلى آخره.

حكى الإمام يحيى عن ابن المسيب أنه قال: معناها تنتظر الثواب من ربها، وعن مجاهد أن معنى الآية حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها، وعن أبي صالح أيضاً أن معناها تنتظر الثواب من ربها، قال الإمام عليه السلام: فثبت أن المفسرين فسروا الآية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم، فكان إجماعاً منهم فوجب حملها عليه.

قوله: (**أن الله تعالى جعل الظن الذي هو الخوف**)... إلى آخره.

يعني حيث قال تعالى: ﴿ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾، وقد ذكر الإمام يحيى قريباً مما ذكره المصنف فإنه قال: يصير معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة أي ناعمة لثواب ربها منتظرة، ووجوه يومئذ باسرة أي كالحة في مقابله قوله: ناظرة تظن أن يفعل بها فاقرة أي تخاف حصول العقاب وتتوقع هجومه، وهي في مقابلة قوله: منتظرة لثواب ربها ليناسب آخر الكلام أوله، ويتسق نمط الآية.

قوله: (**فيزدوج الكلام**).

الازدواج والمزواجة والتزاوج بمعنى ذكره الجوهري.

---

(١) ـ قال في (التقريب): أبو صالح عن ابن عباس، اسمه ميزان البصري، مقبول من الثالثة، وهو مشهور بكنيته، ويحتمل أن يكون مولى أم هانئ، واسمه باذام بالذال المعجمة، ويقال آخره نون، وقيل: اسمه ذكوان، وله رواية عن علي، وابن عباس، وأم هانئ، وأبي هريرة.

ولهذا عابوا على امرئ القيس[1] في قوله:

كـأني لم أركـب جـواداً للـذة ... ولم أتـبطن كاعبـاً ذات خلخـال

ولم أشرب الزق الروي ولم أقل ... لخيلي كـري بعـد كـرة إجفـال

فقالوا: لو جعل عجز البيت الثاني مع صدر الثاني لكان أفصح لمشـاكلة المعنـى وازدواج الكلام.

قوله: **(قالوا: لو جعل عجز البيت الثاني)**... إلى آخره.

يعني فيصير البيتان هكذا:

ولم أشرب الـزق الـروى للـذة ... ولم أتـبطن كاعبـاً ذات خلخـال

لتناسب ركوب الخيل، وكرها وقوع الكر بعد الركـوب وشرب الـرق ومباطنـة الكاعـب لكون الشرب من دواعي النكاح فكونهما من الملاذ المتلازمة في الأغلب.

وقد يقال: إن كلام امرئ القيس متناسب فإنه جمع في البيت الأول بين ركوب الخيـل للـذة الاصطياد ونحوه لا للحرب وتبطن الكاعب مع أنه نـوع مـن الركـوب وشرب الـرق وكـر الخيل لأنه ربما مدعاه إلى التشجع والإقدام وكثيراً ما يعتاد ذلك، وقد ذكر في بعض الكتب أن رجلاً/ ٣٧٢/ بغدادياً كان كثير الطعن على القدماء والمحدَثِيْنَ ورد على سـيف الدولـة فلـما أُنشد هاذان البيتان بحضرته طعن فيهما بهذا المعنى المذكور، فقال رجـل آخـر حـاضر: لا ولا كرامة لهذا الرأي الله أصدق منك حيث يقـول: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴾ [طه:١١٩،١١٨]، فأتى بالجوع مع العرى ولم يأت به مع الظما.

قال مصنف ذلك الكتاب: وقول امرئ القيس أصوب ومعناه أعز وأعرب لأنه أراد بقوله: (للذة) الصيد هكذا قالت الحكماء، ثم حكى عن شبابه وغشيانه النساء فجمع البيت معنيين،

---

(١) ـ هو امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني آكل المرار، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يماني الأصل، مولده بنجد (انظر الأعلام ٢/ ١١ -١٢).



طريقة أخرى يقال لهم: ما أنكرتم أن ثَم مضافاً محذوفاً تقديره إلى ثواب ربها ناظرة كما هو سبيل كثير من المتشابه نحو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:٢٢] وقوله: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر:٢]، وأشباه ذلك، وهذا مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً، ويمكن مجامعته للأول فتكون رؤيته لشيء من ثواب الله ومنتظره لشيء آخر.

لو نظم على ما قاله المعترض لنقص فائدة عظيمة وفضيلة شريفة.

ولو نظم البيت الثاني كما ذكر لكان ذكر اللذة حشواً لا فائدة فيه لأن الزق لا يسبى إلا للذة.

وأما الآية الكريمة فجارية على مايعتاد من ذكر العرى مع الجوع، يقال: جائع عريان، ولا يقال: ظمئان وبين الظمأ والضحى تناسب لأن الضاحي من لا يستره شيء عن الشمس، ومن حقه أن يظمأ، نعم أكثر الروايات، ولم أسبأ الزق الروي يقال: سبأ الخمر إذا شراها ليشربها.

قوله: **(وهذا مروي عن أمير المؤمنين)**.

روى في (التمهيد) عنه عليه السلام أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وعن النخعي[1] قال: حدثنا من سمع علياً عليه السلام يقول في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (إذا جاز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعم).

وروي عن ابن عباس: إلى ثواب ربها ناظرة، وعن مجاهد وقتادة[2] مثله.

وعن سعيد بن مسلم[3] قال: سألت سعيد بن جبير عن قول الله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾

---

(١) ـ هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي النخعي ، فقيه العراق دخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي ، قال الأعمش كان إبراهيم صيرفياً في الحديث ، توفي سنة ٦٩ هـ وله تسع وأربعون سنة ، احتج به الستة ، وكان كثير الإرسال لكن مراسيله صحيحة ، وهو من الطبقة الوسطى من التابعين أيضاً ، تمت.

(٢) ـ هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي البصري الضرير الأكمة المفسر الحافظ ، قال معمر : أقام قتادة عند سعيد بن المسيب ثمانية أيام فقال له في اليوم الثالث ارتحل يا أعمى فقد أنزفتني ، وكان معروفاً بالتدليس ويرى القدر وكان يقول : كل شيء بقدر إلا المعاصي ، قال الذهبي : ومع هذا الاعتقاد الرديء ما تأخر أحد عن الإحتجاج بحديثه ، مات بواسط في الطاعون سنة (١١٨هـ) وله ٥٧ سنة ، تمت .

(٣) ـ سعيد بن مسلم بن بانك: بموحدة ونون مفتوحة، المدني، أبو مصعب ثقة من السادسة (تقريب ج/١/ص/٣٠٥).

فإن قيل: إن في الانتظار تنغيصاً، ولهذا قيل: إنه يورث الاصفرار.

فقال: ما يقول أهل العراق؟ فقلت: يزعمون أنهم يرون الله تعالى قال: كذبوا أليس الله تعالى يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؟ قلت: فما تقول في قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربها ناظرة[1].

قوله: (**ويمكن مجامعته للأول**)... إلى آخره.

يعني فتحمل ناظرة على معنيين: الانتظار والرؤية للثواب، وهو ينبني على أنه يصح أن يقصد باللفظ الواحد معنييه أو معانيه حيث يكون مشتركاً، وفيه خلاف وسيأتي تحقيق ذلك في آخر الكتاب. وفيما ذكره المصنف تسليم أن الرؤية من معاني النظر.

قوله: (**فإن قيل: إن في الانتظار تنغيصاً**)... إلى آخره.

هذا سؤال يرد على التأويل الأول. والجواب عنه من وجهين معارضة وتحقيق، فالمعارضة بالرؤية فإنها عندهم لا تستمر لأهل الجنة بل لا تقع حال الوطء والمداعبة، ونحو ذلك من جميع الحالات التي يستحي العبد من رؤيته لله تعالى وهو عليها.

إذا ثبت ذلك قلنا: فهو في هذه الحال ونحوها ينتظر حصول التلذذ برؤيته تعالى عندهم لأن رؤيته أعظم الثواب عندهم، ولهذا قيل: يلزمهم القول بأن الشهوة تتعلق به تعالى أن يصح تعلق النفرة به، فيلزم أن تكون رؤيته عقوبة لأهل النار كما أنها مثوبة لأهل الجنة، وهم لا يقولون به، فما أجابوا به في انتظار الرؤية فهو جوابنا في انتظار الثواب. وقد أشار المصنف إلى هذه المعارضة في آخر جوابه.

وأما التحقيق فقد استوفاه المصنف وقد أورد عليه الرازي أنه وإن كان لا مشقة في الانتظار إذا كان على الصفة التي ذكرتم، ولا غم معه فإنه مما لم تجر العادة بالتلذذ به في الدنيا والمسرة، فلا تحسن البشارة بما هذه صفته وإن فرضنا أنه لا مشقة فيه بل لو قدرنا حصول لذة فيه لم

---

(١) ـ حكى جميع هذه الروايات في التمهيد المطبوع (ص/٣٢٨).



وقيل: الانتظار الموت الأحمر. قلنا: إنما يكون كذلك إذا كان المنتظر شاكاً في حصول ما ينتظره وغير مستغن عنه بما عنده، فإذا لم يكن كذلك فالأمر بالعكس، ولهذا قيل: المأمول خير من المأكول، وفي السنة العوام رجاء خير من لقى، وقد قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ﴾ [الإسراء:٥٧]، ولا معنى للرجاء إلا الانتظار، ولا بد للخصوم من مثل ذلك، فإن الرؤية عندهم غير حاصلة في كل حال.

طريقة أخرى، يقال لهم: ما أنكرتم إن الإلى واحدة الآلاء كما قال الشاعر:

أبيض لا يرهب الهزال ولا ... يقطع رحماً ولا يخون ألى

أي نعمة، ويكون التقدير نعمة ربها ناظرة.

تحسن البشارة به أيضاً لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا كما أنه لا يحسن منه تعالى أن يعدنا /٣٧٣/ بإدخال النار وإن أخبرنا بأنا نتلذذ بإدراكها لما لم يكن مما يعتاد الانتفاع به في الدنيا.

وأجيب: بعدم التسليم فإنه يحسن من الله تعالى أن يعدنا بالانتظار على الصورة التي ذكرناها.

قوله: (**فإنه مما لم تجر العادة بالتلذذ به في الدنيا والمسرة**). قلنا: لا نسلم بل بالانتظار على الصورة التي ذكرناها تقع المسرة في الدنيا، فإن من كان بين يديه طعام شهي لذيذ وهو مع ذلك منتظر لغيره من أنواع الطعام اللذيذة قاطع بحصولها، فإنه يستر بذلك سروراً عظيماً فكذلك في الآخرة.

قوله: (**كما لا يحسن منه تعالى أن يعدنا بدخول النار**)... إلى آخره.

قلنا: لا نسلم بل إذا وصف للمطيع تلذذه بالكون فيها وحصول السرور بذلك حتى يعلمه ويتيقنه حَسُنَ من الله تعالى أن يعده بذلك، مع أن هذا ليس وِزَاناً لمسألتنا لأن دخول النار مما يقع به التألم في الدنيا والتضرر بخلاف الانتظار على الصورة التي ذكرناها فإنه يقع معه السرور لأجلها دنيا وآخرة.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب:٤٤]، ونحو ذلك مما فيه ذكر الملاقة، وهذا تمسك فارغ؛

قوله: **(ما أنكرتم أن الإلى واحدة الآلاء)**.

إنما عرَّفَ إلى للعهد لأن المراد الإلى المذكورة في الآية وقد أورد على هذا أن الزمخشري وهو من أئمة النحاة النافين للرؤية، ذكر في مفصله عند ذكر الحروف الجارة أن (إلى) لا تكون إلا حرفاً فكيف يجعلونها اسماً ويحكمون بأنها واحدة الآلاء.

والجواب قال الإمام يحيى عليه السلام: ما ذكره الزمخشري[1] خطأ وجهل بمقاصد النحاة، واحتج في (التمهيد) لصحة كونها اسماً بحجج واضحة وأضاف القول بأن إلى واحدة الآلاء إلى الأزهري[2]، قال: ذكره في مهذبه، والمبرد[3] وابن الأعرابي[4] وذكره ابن دريد في الجمهرة وابن السكيت[5] في المقصور والممدود.

---

(١)- ذكره الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد (ص/٣٢٨)، وقوله: ذكره الأزهري..إلخ في التمهيد (ص/٣٢٥).

(٢)- محمد بن أحمد بن الأزهر، أبو منصور: أحد الأئمة في اللغة والأدب، مولده ووفاته في هراة بين٢٨٢و٣٧٠هجرية بخراسان، نسبته إلى جده الأزهر، عني بالفقه واشتهر به أولاً، ثم غلب عليه التبحر في العربية، فرحل في طلبها وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم، ووقع في أسار القرامطة، فكان مع فريق من هوازن (يتكلمون بطباعهم البدوية ولا يكاد يوجد في منطقهم لحن) كما قال في مقدمة كتابه (تهذيب اللغة -ط -) ومن كتبه: (غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء -خ -) و(تفسير القرآن) و(فوائد منقولة من تفسير للمزني -خ -).ا.هـ(أعلام) ٣١١/٥، راجع (الوفيات١/٣١١).

(٣)- المبرد هو محمد بن يزيد بن عبدالأكبر بن عمير بن حسان الثمالي الأزدي البصري ، المعروف بالمبرد النحوي نزيل بغداد ، كان إماماً في النحو واللغة ، وله التآليف النافعة في الأدب أخذ عن أبي عثمان المازني ، وعن أبي حاتم السجستاني ، وأخذ عنه نفطويه والزجاج ، وكان معاصراً لأبي العباس ثعلب ، ولد المبرد سنة (٢٢٠هـ) وتوفي سنة (٢٨٦هـ) ، عده المنصور بالله عليه السلام في الشافي من القائلين بالعدل والتوحيد ، قال في الجداول : وعداده في الشيعة ، تمت.

(٤)- هو محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي[١٥٠ -٢٣١هـ]، أبو عبد الله، راوية، علاّمة باللغة، من أهل الكوفة، قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الأعرابي، وكان يحضره زهاء مائة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتاباً قط، ولقد أملى على الناس ما يحمل على أجمال، ولم يُرَ أحد في علم الشعر أغزر منه. وله تصانيف كثيرة منها: أسماء الخيل وفرسانها، والنوادر في الأدب، وتفسير الأمثال، ومعاني الشعر وغيرها. (انظر الأعلام ١٣١/٦).

(٥)- هو يعقوب بن يوسف توفي نحو(٢٤٤ هـ ٨٥٨م)ـ. إمام في اللغة والأدب ولد في بغداد، عينه المتوكل مؤدباً لإبنه المعتز. /المنجد.



لأن الملاقة لو أفادت الرؤية لكان كل إنسان يراه لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الإنشقاق:٦]، فتبين أن كل أحد يلقاه، ثم قسمهم بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ..﴾ الآية [لإنشقاق:٧]، وكان يجب أن يراه الكفار لقوله تعالى: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا فِي قُلُوبِهِمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ [التوبة:٧٧].

قال: وأنشدوا للأعشى: أبلج لا يرهب الهزال.. إلى آخره.

وقد قيل: إن الذي حكي عن الأزهري من كونها اسماً إنما أراد به مع تنوينها وهي في الآية غير منونة.

وأجيب: بأنها في الآية مضافة فلهذا لم ترد منونة لأن الإضافة تمنع التنوين وأورد أن البيت منسوب إلى الأعشى[1] وهو ركيك لا يقع في شعر مثله، ثم إنه قال فيه: ولا يخون إلى وأراد بالخيانة ههنا جحود النعمة وإنكارها، والمستعمل في ألسنة أهل اللغة كفران النعمة لا خيانتها.

والجواب: لعله أبدل الكفران بالخيانة لاستقامة الوزن بها وعدم استقامته بغيرها تجوزاً، ومن تأويلات هذه الآية ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام وهو أن إلى قد تجيء بمعنى عند ذكره الأزهري في (التهذيب)، وذكر ابن السكيت أيضاً أن إلى بمعنى عند قد جاء وأنشد قول أوس[2]:

---

(١) ـ الأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل، أبو بصير، المعروف بأعشى قيس، ويقال له: الأعشى الكبير، المتوفى سنة ٧هـ، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، كان يغني بشعره فسمي صناجة العرب، عاش عمراً طويلاً، وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، له ديوان شعر مطبوع (انظر الأعلام ٣٤١/٧).

(٢) ـ أوس بن حجر: هو أوس بن مالك بن حزن التميمي من فحول شعراء الجاهلية وكان من حديثه أنه كان في سفر له فمر ليلا بأرض بني أسد فصرعته ناقته، فاندقت فخذه، فمرت به جواري الحي عند الصباح فأبصرنه ملقى ففزعن منه وكانت معهن حليمة بنت فضالة بن كلدة - وكانت أصغرهن - فدعاها فقال لها: من أنت؟ قالت حليمة بنت فضالة بن كلدة فأعطاها حجرا، وقال: اذهبي إلى أبيك فقولي: ابن هذا يقرؤك السلام، فبلغت أباها ذلك، فقال: لقد أتيت أباك بمدح طويل أو هجاء طويل، ثم تحمل إليه بعياله وضرب عليه بيتا وقال: لن أتحول أبدا حتى تبرأ، وعالجه وكانت حليمة تمرضه حتى برأ فمدح فضالة بشعره ورثاه بعد موته فلعله من هذه القصة سمي ابن حجر.

وبعد: فقد قال تعالى مخاطباً للجميع: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ﴾ [البقرة:٢٢٣]. **فلو كان اللقاء بمعنى الرؤية لكان كأنه قال: واعلموا أنكم من أهل الثواب، وقد وقع الاتفاق على أن ليس أحد يعلم هل هو من أهل الثواب إلا الأنبياء ومن أخبروه.**

وبعد: فظاهر الآية متروك اتفاقاً؛ لأن الملاقة مفاعلة، وأصلها في اللغة تقابل الشيئين وتقاربهما بعد مباعلة، وهو مستحيل في حقه تعالى.

قالوا: إذا قال القائل لغيره: إذا لقيت فلاناً فاقرءه عني السلام علمنا أن معناه إذا رأيته.

قلنا: لم تعلموا ذلك، ولكن ظننتموه لقرينة، وهي أن الملاقة إنما تكون في أغلب الأحوال مع الرؤية.

يوضحه أنه يصح أن تقول للأعمى: إذا لقيت فلاناً فاقرءه مني السلام ولا رؤية هنا.

فهل لكم فيها إلي فإنني ... بصير بما أعيى النطاسي حِذْيَمَا

أي فهل لكم فيها عندي فعلى هذا يكون معنى الآية: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾.

قوله: (**لقوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾)... إلى آخره.

يعني واسم الجنس المعرف بالألف واللام من ألفاظ العموم، ولهذا قسمهم بعد ذلك فدل على استغراقه.

قوله: (**لكان كأنه قال: واعلموا أنكم من أهل الثواب**). يعني لأنهم جعلوا الملاقاة الرؤية والرؤية لا تكون إلا للمثابين لأنها من أعظم الثواب على مذهب الخصم فإخباره تعالى بأنهم ملاقوه إخبار بأنهم يرونه، وإخباره بأنهم يرونه كإخباره بأنهم يثابون.

قوله: (**وما وعد من ثواب أو عقاب**).

يعني بقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ [الأحزاب:٤٤] أي يلقون ثوابه وقوله: ﴿فَأَعۡقَبَهُمۡ نِفَاقٗا فِي قُلُوبِهِمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ﴾ [التوبة:٧٧]، أي يلقون عقابه، وقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ﴾ [البقرة:٢٢٣] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ إلى آخرها أريد بالملاقاة فيهما ملاقاة الثواب في حق المطيعين وملاقاة العقاب في حق العاصين.



فإن قيل: فما معنى الآية؟ قلنا: فيها محذوف تقديره ملاقة حسابه تعالى وما وعد من ثواب أوعقاب، فإن ذلك هو الذي يصح فيه معنى الملاقة.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[المطففين:١٥].

والجواب: أن الظاهر متروك لاقتضائه أن يكون بينهم وبين الله حجاب، وأنه لا يراهم لذلك الحجاب، والحجاب لا يصح إلا على الأجسام، ولأنه لا بد من تقدير محذوف فيها، وتقديره عندنا عن رحمة ربهم، وعندهم عن رؤية ربهم، وكلامنا أرجح لما تقدم من الأدلة، ولأنه إذا لم يصح أن يكونوا محجوبين عن ذاته لم يصح أن يكونوا محجوبين عن رؤيته لأن رؤيته معنى يخلقه الله فيهم، فلا معنى للحجبة.

والحاصل أن الرؤية إذا كانت معنى يخلق فيهم فهو إما أن يخلقه الله تعالى فيجب أن يروه ولا تأثير للحجاب، وإما أن لا يخلقه فلا تصح الرؤية وإن زال الحجاب، وبعد: فليس في كونهم محجوبين دليل على أن غيرهم لا يحجب، فإن هذا من الخطابات التي لا مفهوم لها اتفاقاً بين المحققين.

قوله: (**فإن ذلك هو الذي يصح فيه معنى الملاقة**). يقال: ألست ذكرت أن معنى الملاقاة تقابل الشيئين وتقاربها بعد مباعدة وذلك لا يكاد يتصور في العقاب والثواب.

والجواب: أن هذا المعنى إلى الحقيقة أقرب من رؤية الله تعالى فيكون من قبيل المجاز الأقرب في وجوب حمل الكلام عليه، وقد قيل: المراد في قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞ﴾ [الأحزاب:٤٤] أي يوم يلقون ملائكته.

قوله: (**تمسكوا بقوله تعالى:** ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾) [المطففين:١٥].

وجه احتجاجهم بها أنها وردت في المعذبين، والمراد أنهم محجوبون عن رؤية ربهم، وفي ذلك دليل على أن المثابين لا يحجبون عن رؤيته تعالى وأنهم يرونه.

قوله: (**وتقديره عندنا عن رحمة ربهم**). يعني عن ثوابه وعطائه لأنه الذي يتصور فيه معنى الحجاب.

شبهة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس:٢٦] **قالوا: الحسنى هي الجنة والزيادة هي الرؤية. والجواب: أنه لا علقة لهم في ظاهرها، وإنما يروون في تفسيرهم خبراً عن أبي بكر وهو آحادي، وغير صحيح عند جمهور أهل الحديث، وكيف يصح هذا ونعم الله على المثابين لا تنفك من زيادة بعد زيادة، فمن أين لهم أن تلك الزيادة هي الرؤية وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: (الزيادة غرفة في الجنة من لؤلؤة لها أربعة أبواب). وعن زيد بن ربيع والكلبي وأبي صالح وعلقمة[1] وابن عباس أن الحسنة بالحسنة والتسع زيادة في قوله تعالى:** ﴿فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام:١٦٠].

قوله: (**فإن هذا من الخطابات التي لا مفهوم لها اتفاقاً بين المحققين**).

وذلك لأنه من قبيل مفهوم اللقب كما نصوا عليه في مثل قولك زيد موجود أنه لا يدل على عدم غيره، ولم يخالف في ذلك إلا قليل سلكوا غير منهج التحقيق، وأما غيره كمفهوم الصفة نحو: في الغنم السائمة زكاة فهم مختلفون فيه، فمذهب أصحابنا وابن سريج[2] وأكثر الحنفية أنه لا مفهوم للصفة يجب العمل به، وذهب الشافعي وابن حنبل والأشعري والجويني إلى أنه يعمل بمفهوم الصفة، وهذا الخلاف إنما هو في باب العمل فأما العلم فلا كلام في أن المفاهيم لا توصل إليه، وعلى هذا فتمسكهم بتلك الآية تمسك فارغ.

قوله: (**وإنما يروون في تفسيرها خبراً عن أبي بكر**).

روي عنه أنه قال: الزيادة النظر إلى وجه الله، وأما الرازي فروى في تفسيرها خبراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: قد صح عنه أنه قال: «الزيادة هو النظر إلى وجه الله تعالى».

قوله: (**غرفة في الجنة**). الغرفة: ألعلية والجمع غُرُفات وغُرَفات وغُرْفات وغُرَف.

---

(١) ـ علقمة بن قيس بن عبدالله بن علقمة بن سلامان بن كهيل بن بكر بن عوف بن النخع النخعي، أبوسبل الكوفي، أحد مشاهير التابعين مخضرم، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، روى عن علي عليه السلام وغيره من الصحابة، توفي سنة إحدى وستين وقيل اثنتين وستين عن تسعين سنة.

(٢) ـ ابن سريج أبو العباس أحمد بن عمرو بن سريج القاضي، كانت كتبه تشتمل على أربعمائة مصنف وقام بنصرة مذهب الشافعي ورد على المخالفين، توفي لخمس بقين من جماد الأولى سنة ست وثلاثمائة، تمت.



وعن يحيى بن ثابت[1] وابن أبي ليلى[2]: الزيادة انتظارهم لما يزيدهم الله من فضله.
شبهتهم من جهة الأخبار ما رووه عن قيس بن أبي حازم[3] عن جرير بن عبد الله البجلي[4]: «سترون /٦٦٢/ ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه»
والجواب: أن هذا آحادي، والمسألة قطعية، وهو مطعون في سنده،

قوله: (**انتظارهم لما يزيدهم الله من فضله**).

هذا التفسير يصلح أن يكون تأويلاً للخبر الذي ذكره الرازي وهو الزيادة النظر إلى الله تعالى فيكون بمعنى الانتظار.

قوله: (**سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**).

تمام هذا الحديث المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تضامون في رؤيته» ويروى بتشديد الميم، يعني لا تزدحمون كما أن القمر لا يزدحم عند رؤيته.

قال ابن الأثير: ويجوز على هذا ضم التاء وفتحها على تفاعلون ويتفاعلون، وبضم التاء والتخفيف بمعنى لا ينالكم ضيم في رؤيته فيراه بعضكم دون بعض، والضيم الظلم هكذا ذكره في (النهاية).

قوله: (**وهو مطعون في سنده**)... إلى آخره. يقال: أكثر ما يقتضيه ذلك الطعن أن راويه فاسق تأويل ورواية فاسق التأويل بل كافره مقبولة على الصحيح.

---

(١) ـ يحيى بن ثابت الجندي ذكره ابن حبان في الثقات (لسان الميزان ٦/ ٢٤٤).

(٢) ـ عبدالرحمن بن أبي ليلى واسمه بشار، ويقال: بلال، ويقال: داوود بن بلال بن أحيحة، أبو عيسى الأنصاري الكوفي، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، من كبار التابعين وثقاتهم، وثقه ابن معين والعجلي، قال: أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أخذ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام وكان من شيعته ومحبيه وخواصه، وشهد معه معركة الجمل، وبايع الحسن بن الحسن الرضا، وخرج مع محمد بن عبدالرحمن الأشعث على الحجاج، استعمله الحجاج على القضاء ثم ضربه ليسب علياً عليه السلام، توفي في معركة الجماجم سنة ثلاث وثمانين.

(٣) ـ قيس بن أبي حازم البجلي، أبوعبدالله الكوفي، وثقه القوم، قال ابن حجر: من الثانية مخضرم، ويقال: له روية، يعني أنه صحابي، مات بعد التسعين أوقبلها، وقد جاوز المائة وتغير، راجع التقريب.

(٤) ـ جرير بن عبدالله البجلي: صحابي مشهور مات سنة ٥١، وقيل: بعدها، انظر التقريب.

فإن جريراً هذا يُروى أنه كان يُبغض علياً عليه السلام ويأمر بأسراره إلى معاوية، ثم كان من أصحاب معاوية من بعده، وكذلك قيس كان يرى رأي الخوارج، وروي أنه قال: مذ سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: (انفروا إلى بقية الأحزاب)، يعني أهل النهروان، دخل بغضه في قلبي، ومن كان يبغض علياً فعدالته ساقطة ودينه مدخول لقوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق» ، وأيضاً فقد روي أن قيساً خولط في آخر زمانه ونقص عقله، وكان يروي الأخبار وهو كذلك.

وبعد: فظاهر الخبر يقتضي التشبيه لأنا نرى القمر في جهة ومع مقابلة ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى.

والجواب: أن كلامه مبني على أن رواية فاسق التأويل وكافره وشهادتهما غير مقبولة وهو مذهب الجمهور من المتكلمين، والمروي عن القاسم والهادي والناصر والمنصور عليهم السلام، وإن كان من العلماء من يذهب إلى قبول روايتهما وهو المروي عن السيد المؤيد بالله، وفي رواية أيضاً عن القاسم والهادي وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي، وبيان أدلة ذلك وموضع ذكرها أصول الفقه.

قوله: (**ثم كان من أصحاب معاوية من بعد**).

روي أنه لما لحق بمعاوية هدم أمير المؤمنين عليه السلام داره، ومما يروى عنه أنه كان يقول: إن علياً ليس من أوليائي إنما وليي الله ورسوله وصالحوا المؤمنين.

قوله: (**وبعد فظاهر الخبر يقتضي التشبيه**)... إلى آخره.

يقال: ليس في الخبر إلا تشبيهه تعالى بالقمر في تجلي الرؤية وحصولها بسهولة لا في شكله وصورته. وأجيب: بأن التشبيه في الرؤية تشبيه في المرئي وإن كنا نسلم أنه ليس في الخبر ما يدل على ذلك.

قوله: (**ونحوها مما لا يجوز على الله تعالى**).

يعني من كونه على شكل الاستدارة وهيئة الإضاءة والإنارة.

وبعد: فمعناه: ستعلمون ربكم، والرؤية بمعنى العلم في اللغة أكثر من أن يحصى، **قال تعالى:** ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ﴾ [يس:٧٧]، **وقال:** ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [الفرقان:٤٥] **وقال:** ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ [الفيل:١]، **ونحو ذلك من الآيات.**

ومثله قوله عليه السلام: «ليس لعين ترى الله يعصى»، فإن المراد العلم؛ لأنه سواء رأى بعينه أو علم بغيرها، فإنه يجب التغيير أو الانتقل، وهذا يدل على أن المراد الجملة لا العين؛ لأن العين لا يصح أن تغير ولا أن تنتقل. قال الشاعر:

رأيت الله إذ سما نزاراً ... وأسكنهم بمكة قاطنينا

أي علمت، وقال آخر:

أوما ترى الرحمن أخرج آدماً ... منها إلى الدنيا بذنب واحد

وبعد: فهو معارض بما رواه جابر بن عبد الله[1] عنه عليه السلام: «ليس يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة»[2]. وروي أنه عليه السلام سئل هل نرى ربنا في الآخرة، فانتفض وسقط ولصق بالأرض.

قوله: (**ومنه قوله عليه السلام: «ليس لعين/٣٧٥/ ترى الله يعصى**) تمامه: «فتطرف حتى تغير أو تنتقل»[3] وفي عد الرؤية هنا مما ورد بمعنى العلم نظر والظاهر أنها الرؤية الحقيقية، ولو كانت بمعنى العلم لم يكن لنسبتها إلى العين وجه، والذي ذكره لا يقضي-بصرفها عن ذلك فإن وجوب الإنكار على من علم يؤخذ من غير هذا الخبر.

قوله: (**ولصق بالأرض**). تمام الخبر: وقال: «لن يراه أحد ولا ينبغي لأحد أن يراه».

(١) ـ جابر بن عبدالله صحابي من الطبقة الثامنة في الفقه والحديث.

(٢) ـ هو في المغني للقاضي عبد الجبار، وهو في شرح الأصول الخمسة وفي غيرهما من كتب الأئمة اهـ

(٣) ـ هو في أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام بلفظ: «لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير»، وفي رواية الأمير الحسين في الينابيع «حتى تغير أو تنتقل»، وفيه رواية الإمام المنصور بالله «حتى تغير أو تنصرف»، وفي كنز العمال «لا ينبغي لنفس مؤمنة ترى من يعصي الله تعالى فلا تنكر عليه»اهـ

وقالت عائشة – وقد سئلت هل رأى محمد ربه –: لقد قفّ شعري يا هذا مما قلت. ثلاث من قالهن فقد أعظم الفرية على الله. الخبر.

قوله حاكياً عن عائشة: (**ثلاث من قالهن فقد أعظم الفرية على الله تعالى**)[1].

الخبر تمامه: «من زعم أن محمداً رأى ربه مع قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾، ومن زعم أن محمداً يكتم شيئاً من الوحي مع قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [المائدة:٦٧]، ومن زعم أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم يعلم الغيب مع قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴾ [الأعراف:١٨٨].

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لا يرى نفسه ولا يراه غيره بل لا يدرك بحاسة من الحواس لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه لا يجوز ذلك عليه فيما لم يزل وفيما لا يزال، ولا تجوز رؤيته وإدراكه بحال من الأحوال.

---

(١) ـ أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما اهـ

القول في أن الله واحد لا ثاني له

الواحد يستعمل في معان، فقد يراد به واحد العدد وهذا مستحيل في حقه تعالى، لاقتضائه التناهي والتحديد، وقد يراد به ما لا يقبل التجزي والانقسام إما من كل وجه وهذا المعنى جائز في حقه تعالى، ويكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً خلافاً لعبّاد

وإما من بعض الوجوه كالإنسان الواحد والدار الواحد فإنه لا يقبل التجزي

(القول في أن الله تعالى واحد لا ثاني له)

قوله: (**لاقتضائه التناهي والتحديد**). إن قيل: فما قولكم في قوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة:٧].

قلنا: المراد بذلك رابعهم وسادسهم في العلم بما يتناجون به لا رابعهم وسادسهم في العدد ولا بمعنى أنه كأحدهم وبصفتهم فهو يتعالى عن ذلك، ومما يدل على امتناع الواحد في حقه تعالى بهذا المعنى قول أمير المؤمنين عليه السلام واصفاً له تعالى: (واحد لا بعدد، دائم لا بأمد، قائم لا بعمد).

قوله: (**خلافاً لعبّاد**). الظاهر من كلام غير المصنف وقوع الاتفاق على أنه إذا أضيف إلى ذلك قولنا: حي فإنه مدح كما إذا قيل: الحي الذي لا يتجزى، وإنما الخلاف في أنه هل يجري عليه تعالى واحد بمعنى أنه لا يتجزى مع عدم اقتران كونه حياً به، فذهب الجمهور إلى جواز ذلك، وذهب عباد إلى أنه لا يصح وصفه بذلك لأنه يوهم كونه تعالى جوهراً واحداً أو ذاتاً واحدة من الأعراض.

قوله: (**وإما من بعض الوجوه**).

أي وإما أن يكون عدم قبوله للتجزي من بعض الوجوه وهو الوجه الذي جعل واحداً من جهته فإن الإنسان لا يكون إنسانين ولا الدار دارين.

من حيث الإنسانية والدارية وإن قَبلَه من جهة أخرى، وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى.

وقد يراد به المختص بصفات الكمَال أو بعضها على حد يقل المشارك له كما يقل فلان وحيد عصره.

وقد يراد به واحد القدم والإلهية المستحق للعبادة، وهو المنفرد بصفات الكمل على حد يستحيل أن يشاركه فيها مشارك على الوجه الذي استحقها عليه وهو المقصود.

فصل/ ذهب المسلمون /١٦٣/ إلى أن الله تعالى واحد

وخالفت الثنوية والصابئون والنصارى وإلزام المجبرة، أما الثنوية فاتفقوا على النور والظلمة،

قوله: (**وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى**).

يعني لإفادته أنه واحد له أبعاض والله يتعالى عن ذلك.

واعلم أن هذه المعاني التي تقدم ذكرها هي معاني الواحد لغة، وأما معنى الواحد عرفاً فهو ما ذكره بقوله: (وقد يراد به المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد تقل المشاركة له فيها، وهذا المعنى أيضاً مستحيل في حقه تعالى لأنه يقضي بصحة مشاركة الغير له فيها.

قوله: (**وقد يراد به واحد القدَم**)... إلى آخره. هذا حده في اصطلاح المتكلمين.

قوله: (**وهو المتفرد بصفات الكمال**).

يعني من الوجود والقادرية والعالمية والحيية ونحو ذلك فإنه لا يشاركه فيها مشارك على الحد الذي يستحقها، وهو الوجوب والثبوت في الأزل وهذا معنى انفراده تعالى بها.

(**فصل: ذهب المسلمون إلى أن الله تعالى واحد**). لا ثاني له تعالى في القدم والإلهية.

قوله: (**وخالفت الثنوية**)... إلى آخره. قيل: أما إثبات ثاني يشارك القديم في جميع ما يجب له من الصفات ويستحيل عليه فلا قائل به ولا مخالف فيه يثبته، وإنما خلاف هؤلاء المخالفين بإثبات ثان يشاركه في بعض الصفات، وإنما سميت الثنوية ثنوية لقولهم بإلهين اثنين.



وأن كل خير فهو من النور بطبعه، وأن كل شر فهو من الظلمة بطبعها، وأن كل واحد منهما لا يقدر على خلاف ما يصدر عنه، وأن العالم ممتزج منهما

قوله حاكياً عنهم: (**وأن كل خير فهو من النور بطبعه وإن كل شر فهو من الظلمة**).

الخير عندهم / ٣٧٦/ ما تميل النفوس إليه وتلتذ به، والشر ما تنفر عنه وتنقبض سواء كان ما تميل إليه النفوس أو تنفر عنه حسناً او قبيحاً، واتفقوا أيضاً على أن النور والظلمة قديمان.

قوله: (**وأن العالم ممتزج منهما**).

اعلم أن الذي أداهم إلى القول بأن العالم ممتزج من النور والظلمة أن قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضربين، أحدهما: ذو ظل وطول يستر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق، الثاني: الظل له كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس وسائر الأنوار، فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنهما ممتزجان وأنهما ضدان متنافيان بنفي أحدهما الآخر، فما كان له ظل فهو من جنس الظلام، وما لم يكن ذا ظل فهو من جنس النور، فلهذا حكموا بأن العالم ممتزج منهما، واختلفوا في كيفية الامتزاج فمنهم من قال: إن قطعة من النور خرجت غازية للظلمة، وقطعة من الظلمة خرجت غازية للنور فأحاطت الظلمة بالقطعة التي غزتها من النور فامتزجا وأحاط النور بالقطعة التي غزته من الظلمة.

وقال بعضهم: إن النور لما كانت جهته العلو وجهة الظلمة السفل دفعها النور بالاعتماد عليها فاندفع فيها لشدة انغماسه فخالطها. وقال بعضهم: لما كانت الظلمة ذات خشونة وغلظة على النور أراد أن يلينها بالدخول فيها فلما دخل فيها غلبت عليه فامتزجا. وقال بعضهم: بل اتفقا في جهة الاتصال بينهما فامتزجا من غير قصد ولا عمد.

وروي عن أبي الهذيل أنه قال: قلت لرجل من المجوس: حدثني عن الإنسان ما هو؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا وهما نور وظلام. فقلت له: أخبرني عن هذا النور ما جاء به إلى الظلام حتى مازجه، أجاء إلى أنسه وألفه وشكله أم جاء إلى ضده وعدوه؟ فقال: بل أتى ليؤدبه.

وأنهما غير متناهيين إلا من جهة التلاقي.

ثم اختلفوا فقالت المانوية: قديمان قادران عالمان مدركان.

فقلت: فهل عنده أن الظلام يقبل الأدب فتنقلب طبيعته؟ قال: لا.

قلت: فهو كمن قال للنار كوني برداً وسلاماً، فلما سمع قومه هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا بل الجواب أن الظلام وثب على النور فأسِره.

قلت: فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة فأسر النور لا يكون إلا عن ضعفه وقوة الظلام، وذلك خير في الظلام وشر في النور فانقطعوا، وقالوا: أهل دينكم أصحاب إبل غلاظ الطباع جفاة فمن أين جاءكم هذا التدقيق؟!

قوله: (**وأنهما غير متناهيين إلا من جهة التلاقي**).

اعلم أنهم يذهبون إلى أن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ولكل واحد منهما ست جهات، خمس لا تنتهي منها وتنتهي من السادسة، فالنور لا ينتهي إلا من جهة السفل لأن الظلمة تلاقيه منها، والظلمة لا تنتهي إلا من جهة العلو لأن النور يلاقيها منها، واحتجوا لذلك بأن الحس يشهد بأن الأجسام النورية صاعدة أبداً والأجسام المظلمة هابطة أبداً، فلو كان النور متناهياً من جهة الفوق لكان يجب أن يتصاعد أكثر مما يتصاعد لأن صعوده بطبعه فلو كان يمكن صعوده لوجب، وكذلك قالوا في الظلمة.

قوله: (**فقالت المانوية**).

هم منسوبون إلى رجل يقال له: ماني بن بريك. وقيل: مانيا، وهو من دعاتهم وأخذ مذهبه أو أكثره عن قوم كانوا يقولون بذلك، وقيل: إنه ادعى النبوة وجاء بكتابين سمى أحدهما الإنجيل والآخر الشابرقان، وله شريعة وكان ينهى قومه عن ادخار فوق قوت يوم وكسوة سنة، وينهى عن السرق والزناودخول بيت الأوثان، وروي أن ماني بن بريك ظهر في أيام سابور بن ازدشير وهو تلميذ لفاردون، فقال سابور بمقالته من إلهية النور والظلمة، ثم عاد



وقالت الديصانية بذلك في النور فقط، فلما الظلمة فعلجزة جاهلة مَوَات.

وقالت المزدكية: النور يفعل بالقصد والظلمة بالخبط .

وأثبتت المرقيونية ثالثاً امتزج العالم منه ومن الظلمة قالوا: فلما رأى النور تعلى الظلمة على هذا المتوسط بعث إلى هذا العالم الممتزج روحاً، وهو ابنه عيسى ومرقيون هذا لحق بعض أصحاب عيسى عليه السلام، وأخذ عنه، وسمت المجوس النور يزدان والظلمة أهرمن.

بعد ذلك إلى دين المجوسية، ولمَّا تملك ولد ولده بهرام بن هرمز بن سابور / ٣٧٧/ أتاه ماني فعرض عليه مذاهب الثنوية فأجابه احتيالاً عليه إلى أن أحضر له دعاته المتفرقين في البلاد الذين يدعون الناس إلى مذاهب الثنوية فقتلهم.

ومذهب المانوية كما ذكره ولم يفرقوا بين النور والظلمة إلا أن النور يستعمل حياته وسمعه وبصره في الخير، والظلمة عكسه.

قوله: (**وقالت الديصانية**). قد يقال فيهم: الريصانية.

قوله: (**وقالت المزدكية**).

اسمهم في كتب كثيرة من جملتها (التمهيد) مثبت بالقاف بدلاً عن الكاف منسوبون إلى رجل يقال له: مزدق، وكان ادعى الربوبية تعالى الله عما يقول الجاهلون ، وقتله على ما روي كسرى أنوشروان.

قوله: (**وأثبت المرقيونية**). هم منسوبون إلى رجل يقال له مرقيونا.

قوله: (**وسمت المجوس النور يزدان والظلمة إهرمن**). هم مع ذلك يقولون بأن كل خير من يزدان بطبعه، وكل شر من إهرمن بطبعه، ومما روي عنهم أن الأرواح من يزدان والأجساد من إهرمن، والذي ذكره أكثر المتكلمين عنهم أن مرادهم بيزدان الباري تعالى وبإهرمن الشيطان، وأن الباري تعالى ليس هو النور والشيطان ليس هو الظلمة بل الله تعالى على صفاته التي نعتقدها، والشيطان أيضاً حي قادر، فمنهم من قال: هما جسمان ومنهم من قال: ليسا بجسمين، ومنهم من قال: بل إهرمن جسم ويزدان ليس بجسم، ومنهم من عكس.

وقل بعض هؤلاء بحدوث إهرمن قيل من عفونة كانت قديمة، وقيل من فكرة يزدان الردية، وقيل من شكه، وزعموا أن عند حدوث هذا الثاني حصل بينهما حرب، ثم اصطلحا على شروط ستنقضي ويغلب يزدان.

والذي يلوح من كلام السيد الإمام والمصنف أنهم يريدون بيزدان النور وبإهرمن الظلمة، وأنهم لا يخالفون الثنوية إلا في العبارة.

قوله: (**من عفونة كانت قديمة**). العفونة: المزبلة.

قوله: (**من فكرة يزدان الردية**).

جعلوها ردية لتولدها إهرمن مع أنه رأس كل شر منها، قالوا: وتلك الفكرة أن يزدان لما استتم أمره فكر في شأنه فقال: كيف يكون حاله لو كان معه ثاني منازع فحدث إهرمن من هذه الفكرة، وقال: هاأنا منازعك ومخاصمك.

قوله: (**وزعموا أن عند حدوث هذا الثالث**).

كان صوابه الثاني إلا أن يريد بالثالث يزدان والعفونة، أو ثالث يزدان والفكرة، وفيه بعد فلعله من سهو القلم.

قوله: (**حصل بينهما حرب**).

الذي يحكى عنهم في تفصيل ذلك أن الدنيا كانت ذات بهجة سليمة من الآفات، وكان إبليس بمعزل عن النور وكان في الظلمة فاحتال بشياطينه في الوصول إلى الدنيا ورام دخولها فخرق خرقاً فدخلها بشياطينه وجنوده وهزم يزدان وملائكته وجنوده وتبعه حتى أدخله الجنة وحصره فيها وحاربه ثلاثة آلاف سنة، فصالح بينهما مهروس وسهيل ورامسان من الملائكة على أن يكون إبليس وجنوده في العالم وقرار الضوء سبعة آلاف سنة بثلاثة الآلاف سنة التي حارب فيها يزدان، وأن يزدان رأى أن الصلح واحتماله للمكروه هو وملائكته وجنوده إلى انقضاء الأجل أصلح .



وأما الصابئون فزعموا أن للعالم صانعاً واحداً لكنه خلق الأفلاك حية قادرة عالمة وجعلها آلهة، فعبدوها وعظموها وسموها الملائكة، وجعلوا بيوت العبادات بعدة الأفلاك السبعة، وزعموا أن بيت الله الحرام هو بيت زحل وأنكروا الآخرة، وفيهم قائلون بالتناسخ، وزعموا أن لهم أنبياء، وأنهم على دين شيث.

وأما النصارى فاتفقوا على أن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم أقنوم الأب وهو الذات، وقيل الوجود وهو متقارب؛ لأن الوجود عندهم هو الذات،

قالوا: واشترط إبليس لنفسه وجنوده ثمانية عشر شرطاً جملتها تعود إلى أن يصير له حظ في خلقة الرياح والماء والنار والمودة وتسليط خلقه على خلق الله، قالوا: ولما استقاما على شروطهما أشهدا على أنفسهما عدلين ودفعا سيفيهما إلى المصالح بينهما، فمن رجع عن شرطه ونكث عهده قتل بسيفه، ولهم من هذه المقالات الهوسية ما يطول ذكره ويستهجن زبره، ولولا استدعاء كلام المصنف لإيراده لما حسن أن يودع الأوراق وينشر في الآفاق، فأخرس الله ألسنتهم وأعمى أبصارهم كما عميت بصائرهم.

وأكثر المحكي من مذاهبم يستند إلى معتمد الشيخ ابن الملاحمي.

قوله: (**بعدة الأفلاك السبعة**).

هي زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

قوله: (**وفيهم قائلون بالتناسخ**). يعني تناسخ الأرواح على ما يأتي ذكره في باب الآلام.

قوله: (**فاتفقوا على أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم**).

الذي قادهم إلى ذلك أن قالوا: إن صانع العالم إما جوهر أو عرض، لا يصح كونه عرضاً لأن العرض لا يقوم بنفسه ولا يصح أن يفعل فبقي[1] أن يكون جوهراً قائماً بنفسه، ولا يكون متحيزاً لأن ذلك لا يكون إلا مع حدوثه فبقي أنه جوهر قائم بنفسه غير متحيز وهو متكلم حي، والأقنوم عندهم الشيء الفرد.

---

(١) ـ في (ب): فبقي أنه جوهر.

وأقنوم الابن وهو الكلمة، وقيل العلم، وأقنوم روح القدس، وهو الحياة، واتفقوا على أنه لم يزل الأب أباً والابن ابناً، وروح القدس فائضة بينهما، وأن البنوة لا على جهة التناسل بل هي كتولد الحر من النار والضياء من الشمس. ثم اختلفوا في الأقانيم فقيل: هي الجوهر وهو هي، وقيل: الجوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، فهي هو وليس هو هي بل غيرها، ثم اختلفوا من وجه، فقال بعضهم: متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية.

وقال آخرون: لا نطلق عليها كونها مختلفة، ثم اختلفوا في تغايرها، فقال به الأقل ومنعه جمهورهم.

قوله: (**وأقنوم الابن**).

وهو الكلمة، المحكي عنهم أن أقنوم الابن هو الكلام والمعنى متقارب، وقد اختلفوا في تفسير الأقانيم، فمنهم من جعلها ذوات فأقنوم الابن الكلام أو العلم وأقنوم روح القدس الحياة.

وقال بعضهم: بل هي أشخاص. وقال بعضهم: بل هي صفات.

قوله: (**وروح القدس فائضة بينهما**). زعموا أن الابن لم يزل يتولد عن الأب تولد الضياء عن الشمس، قالوا: ولم يزل أقنوم روح القدس الذي هو الحياة فائضاً بينهما بمعنى أنه جامع بين الأب والابن، وقد فسر بعض أصحابنا قولهم بالأب والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من أنه تعالى عقل وعاقل ومعقول فهو من حيث أنه عقل أقنوم الأب، ومن حيث أنه عاقل لذاته أقنوم الابن، ومن حيث أنه معقول لذاته أقنوم روح القدس.

قوله: (**فقيل: هي الجوهر وهو هي**).

هذا قول اليعقوبية والنسطورية منهم، وإن كان قد روي عن بعض النسطورية أن كل أقنوم إله ناطق، وقالت الملكانية منهم: بل الجوهر غير الأقانيم.

قوله: (**واتفقوا على اتحاد الكلمة**)... إلى آخره.



ثم اختلفوا في جواز انفراد بعضها عن بعض واستقلاله، فأجازه الأقل ومنعه جمهورهم.

ثم اختلفوا في تسميتها، فقيل: أشخاص، وقيل: أعراض، وقيل: صفات.

واتفقوا على اتحاد الكلمة التي يسمونها اللاهوت بجسد عيسى التي يسمونه الناسوت. ثم اختلفوا في كيفية اتحاده فقالت /١٦٤/ اليعقوبية: مازجه ممازجة الدهن للسمسم، والنار للحطب، فصار المسيح جوهراً من جوهرين لاهوت وناسوت.

وقالت النسطورية: أدرعة وحصل معه على جهة المحاورة كالشمس على الجدار فللمسيح عندهم جوهران على الحقيقة. وحكى عنهم السيد في شرح الأصول أنهما اتحدا في المشيئة.

وقالت الملكانية: اتحدت الكلمة بمعنى الإنسانية المتصورة في الذهن لا بالشخص.

وقالت فرقة منهم: معنى الاتحاد أن الكلمة ظهرت على الجسد كالصورة في المرآة.

يريدون بالكلمة أقنوم الابن لأنه عندهم المتحد بعيسى دون أقنوم الأب.

قوله: (**بممازجة الدهن للسمسم**). السمسم حب الجلجلان.

قوله: (**فصار المسيح جوهراً من جوهرين**). قد مثلوا ذلك بالفحمة إذا ألقيت في النار فصارت جمرة فإنها ليست بنار خالصة ولا فحمة خالصة.

قوله: (**وقالت النسطورية: ادَّرَعَتْه**). أي ادرعت الكلمة التي هي أقنوم الابن عيسى.

قوله: (**فالمسيح عندهم جوهران على الحقيقة**).

تلخيصه: أنهم ذهبوا إلى أن جوهر الابن اتحد بجوهر المسيح فصار من اثنين، فالمسيح عندهم جوهران جوهر قديم هو الكلمة، وجوهر محدث هو شخص المسيح، فالمسيح إله تام وإنسان تام. قالوا: وكان حصول الكلمة مع عيسى على جهة المجاورة، فادراعها له كادراع الشمس للجدار. وروي عنهم أيضاً القول بأن أقنوم الابن اتخذ عيسى هيكلا ومحلاً.

قوله: (**بمعنى الانسانية المتصورة في الذهن**).

أرادوا أن ادراع الكلمة هو لمعنى الإنسانية الحاصلة في عيسى لا الشخصية وهو قول الملكانية، فإن الإمام يحيى حكى عنهم أن الاتحاد كان بالإنسان الكلي، وحقيقة الكلي: هو

....

الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فإن الإنسان من حيث أنه إنسان حقيقة واحدة يشترك فيها الأشخاص المفردة مثل زيد وعمرو.

قال عليه السلام: والباقون أثبتوا الاتحاد بالإنسان الجزئي.

ومعناه: هو الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، فإن زيداً لمكان حقيقته المعينة يمتنع وقوع الشركة فيه.

وقد قال بعضهم: معنى اتحاد الكلمة بعيسى تدبيرها للأمور على يديه.

قال الإمام يحيى[1]: وللنصارى سُبْحَةٌ معروفة من أكثر ما نقل عنهم وهي قولهم: نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل صانع ما يرى وما لا يرى، وبالذات الواحد أيسوع المسيح بن الله ذكر الخلائق كلها، الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع إله من إله حق من جوهر الله الذي أتقن العوالم كلها وخلق كل شيء من أجلنا معاشر الناس، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار إنساناً وحبل به وولد وقتل ودفن وقام بعد ثلاث وصعد إلى السماء وجلس عن / ٣٧٩/ يمين الله وهو مستعد للمخرج تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروح القدس الذي خرج من الله وبمعمودية واحدة لغفران الخطأ به وبجماعة واحدة، وبقيامة أبداننا والحياة الدائمة إلى أبد الآبدين.

قال عليه السلام: ولهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة ومن أحاط علماً بما ذكرناه عنهم هان عليه مناقضتها وإفسادها.

قال عليه السلام[2]: واعلم أن أقرب النصارى إلى الحق وأكثرهم أيضاً فريقان، أحدهما: البولية أصحاب بولي، فإنهم قالوا: الله واحد والمسيح ابتدأ من مريم ابتداء، وأنه نبي صالح عبد مخلوق إلا أن الله شرفه وكرمه وسماه ابناً على طريق التبني لا من طريق الولادة، ولعل التبني

---

(١) ـ ذكرها في التمهيد (ج/١/ص/١١١).

(٢) ـ ذكر هذا في التمهيد (ج/١/ص/١١٢)

وأما إلزام الجبرة فقد ألزمهم أصحابنا مذهب المجوس، وسيأتي إن شاء الله في بيان من القدرية، وألزموهم أيضاً مذهب النصارى حيث أثبتوا قدماء مع الله تعالى وسموها صفات، فإن هذا مذهب جمهور النصارى في الأقانيم، وكذلك إذا لم تكن المعاني أغياراً لله كانت هي هو، وذلك هو مذهب النصارى في الأقانيم أيضاً.

وكذلك قولهم: ليست بمستقلة مع القول بأنها معاني كقول النصارى في الأقانيم، فإن عندهم أنها لا تستقل بنفسها، ولا يصح انفراد بعضها عن بعض.

وكذلك تسميتهم للمعاني علماً وحياة، وهو مذهب جمهور النصارى في الأقانيم.

يزيده وضوحاً أنه لم يقل أحد من الناس إن لله ثانياً يشاركه في جميع الصفات، وإنما يقولون بالمشاركة في كونهما واجبي الوجود والجبرة إما أن يجعلوا هذه المعاني جائزة الوجود فيلزم حدوثها؛ لأن هذا هو دليلهم على حدوث العالم، وإما أن يجعلوها واجبة الوجود من ذاتها، وهو نفس مذهب الثنوية، وأما أن يجعلوها واجبة الوجود من غيرها، وهو نفس مذهب الفلاسفة في العقول والأفلاك، وقدم العالم.

في لغتهم موضوع للإكرام والتعظيم من غير أن تعتبر فيه المجانسة ولذلك قالوا تبناه الله.

الفريق الثاني: الأرضوسية منهم فإنهم زعموا أن عيسى كان عبدالله ولكنه اتخذه ابناً على سبيل التشريف، وغرضهم بالتبني الإكرام والإعظام لا حقيقة البنوة كما حكيناه عن الفريق الأول.

قوله: (**فإن هذا مذهب جمهور النصارى**).

فيه نظر، وإنما هو مذهب فرقة منهم من ثلاث فرق إذ فرقة أخرى قالت: ذوات، وفرقة أخرى قالت: أشخاص، إلا أن يكون المصنف فهم أن تلك الفرقة أكثرهم.

قوله: (**وذلك هو مذهب النصارى في الأقانيم**).

فيه نظر لأنه ليس بمذهب جميعهم بل مذهب بعضهم لكنهم الأكثر.

قوله: (**فإن عندهم أنها لا تستقل بنفسها**).

ومتى قيل إن الثنوية اعتقدوا استحقاق الثاني للعبادة.

قلنا: ليس كذلك، فإن المجوس لا يعبدون إهرمن، وكذلك سائر الثنوية لا يعبدون الظلْمَة، وكذلك الفلاسفة لا يقولون باستحقاق العقول والأفلاك للعبادة، وإنما عيب عليهم القول بقدمها، على أن المجبرة متى لم يعترفوا بأن هذه المعاني أغيار لله تعالى لزمهم أن تكون هي هو، فتكون مستحقة للعبادة.

وبعد: فلم يلزمهم الله على مجرد القول باستحقاق العبادة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ [يونس:٦٨]، فبين أن هذه المقالة تقتضي جواز الحاجة عليه وهذا لازم للمجبرة كما سلف.

فصل/ ودليل أهل الحق أنه لو كان معه قديم ثانٍ لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال

فهذان أصلان:

أما الأول: وهو أنه كان يصح بينهما التمانع، فلأن اشتراكهما في القدم /٦٥/ يقتضي اشتراكهما في القادرية وفي سائر صفات الذات، ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما

يقال: أما الذين قالوا: إن الأقانيم ذوات فجعلوها مستقلة، وقد صرح بذلك بعض أصحابنا وجعله وجه الفرق بين كلامهم وكلام المجبرة.

(فصل: ودليل أهل الحق أنه لو كان معه تعالى قديم ثان لصح بينهما التمانع وصحة التمانع محال).

قوله: **(فهذان أصلان)**.

الأول: أنه لو كان معه تعالى قديم ثان لصح بينهما التمانع، والثاني: أن صحة التمانع محال.

قوله: **(يقتضي اشتراكهما في القادرية وسائر صفات الذات)**.

قد تقدم تقرير هذه القاعدة في فصل الكيفية فلا وجه لإعادته.

قوله: **(ومن حق كل قادرين صحة التمانع بينهما)**.

الذي يدل على ذلك ويوضحه مع ما ذكره أن القادرين إن كانا قادرين للذات كان كل



وذلك ضروري في الشاهد، ولا علة لهذه الصحة إلا كونهما قادرين بدليل أن العلم بها يدور مع العلم بالقادرية ثبوتاً وانتفاء، مع فقد ما هو أولى من القادرية بأن تعلق عليه صحة التمانع، والتمانع هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما لأجله يتعذر على الآخر ايجاد مراده كمتجاذبي الحبل، فإن كل واحد منهما يفعل من الاعتماد ما لأجله يتعذر على الآخر تحصيل الحبل في جهته التي يجذبه إليها.

واحد منهما قادراً على جميع أجناس المقدورات، وإن كانا قادرين بقدرة كان كل واحد منهما قادراً على جميع الأجناس العشرة، ومن حق كل قادرين اختلافهما في أعيان المقدورات لما تقدم من استحالة مقدور بين قادرين ومن حقهما صحة اختلافهما في الدواعي.

قوله: (**والتمانع**)... إلى آخره.

ينبغي ههنا ذكر حقيقة التمانع والمانع والممنوع والممنوع منه، فالتمانع حقيقته: ما ذكره المصنف. والمانع: هو ما لأجله يتعذر على القادر إيجاد مقدوره مع بقاء حاله في كونه قادراً هذا إذا استعمل في الفعل، وأما إذا استعمل في الفاعل فهو من تعذر لأجل ما أوجده على غيره إيجاد مقدوره، والممنوع: من تعذر عليه إيجاد مقدوره لأجل ما فعله الغير. والممنوع منه: ما تعذر إيجاده لأجل ما فعله الغير.

واعلم أن الذي يقع به التمانع بين القادرين جنس الاعتماد وشرطه اختلاف الاعتمادات الحاصلة من كل واحد منهما، كمتجاذبي الحبل فإن أحدهما يجذبه إلى غير الجهة التي يجذبه إليها الآخر فيقف الحبل بينهما ولا ينجذب إلى إحداهما دون الأخرى، فالتمانع يقع بأمرين مختلفين موجودين، وهما الاعتمادان فإنهما موجودان ومختلفان لتغاير الجهتين بواسطة ضدين معدومين في حكم الموجودين وهما الكونان اللذان يولدهما الاعتمادان لو لم يقع التمانع وهما في حكم الموجودين لوجود أسبابهما.

هكذا قيل وهو خلاف ما ذكره الفقيه حميد من أن التمانع يقع بأمرين معدومين بواسطة فعلين موجودين وهو الذي يقضي به كلام ابن متويه، وإذا تأملته /٣٨٠/ فهو خلاف في

وأما الأصل الثاني: وهو أن صحة التمانع محال فلأنا إذا قدرنا أن أحد القديمين أراد تحريك الجسم يمنة والآخر أراد تحريكه يسرة فإما أن يوجد مرادهما جميعاً وفيه اجتماع الضدين. وإما أن لا يوجد مراد واحد منهما وفيه خروجهما عن كونهما قادرين.

عبارة مع أنه لا خلاف في أن التمانع لا يقع إلا مع الاعتمادات على الصفة المتقدمة وإنما الخلاف فيما به يقع التمانع. فقال أكثر المتكلمين: يقع بالاعتمادات بواسطة الأكوان المتولدة عنها.

وقال الفقيه حميد: بل يقع بالأكوان المعدومة بواسطة الاعتمادات الموجودة، ولا كلام في أن التمانع لا يقع بمعدوم من غير واسطة لأن المعدوم لا حكم له ولا تأثير، ولا بموجود صرف لأن مع الوجود لا يمانع، ولا بموجود ومعدوم لأن الموجود غير ممنوع منه والمعدوم لا أثر له. وإذا قيل: إن التمانع قد يقع بغير الفعل فحقيقته أن يحاول كل واحد من القادرين ضد ما يحاول الآخر على وجه يتعذر من كل واحد منهما إيجاد ما يحاوله.

قوله: (**فلأنا إذا قدرنا أن أحد القديمين أراد تحريك الجسم يمنة وأراد الآخر تحريكه يسرة**).

يعني بأن يوجد أحدهما فيه اعتماداً إلى إحدى الجهتين والآخر اعتماداً إلى الجهة الأخرى، فأما أن التمانع يقع بين المراد والمكروه بواسطة الإرادة والكراهة فلا، وذلك لأن إرادة كل واحد منهما إرادة للآخر وكذلك الكراهة لاختصاصهما بهما على سواء، وإذا كان كذلك وأراد أحدهما إيجاد السواد وكره الآخر إيجاده لم يكن بأن توجد إرادة من أراد السواد أولى من كراهة من كرهه لأن إرادة كل واحد منهما وكراهته هي إرادة الآخر وكراهته فالتمانع يعود إلى الإرادة والكراهة لا أنه يكون بين المراد والمكروه، فأما الاعتمادان فيقع التمانع بين موجبهما بواسطتهما، ولهذا ضعف الجمهور ما قاله الشيخ أبو علي بن خلاد وما ذكره الشيخ أحمد بن الحسن في الواسطة الخلاصة من أن التمانع بين المراد والمكروه وهو الذي تقضي به عبارة المصنف.

قوله: (**وفيه خروجهما عن كونهما قادرين**).



وإما أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر، وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادراً للذات من حيث أن القادر للذات وجود مراده عند توفر دواعيه وإلا لم يكن قادراً للذات وكان قادراً بقدرة، وكل قادر بقدرة جسم، وكل جسم محدث.

وبعد: فجواز المنع على أحدهما يدل على أنه متناهي المقدور وإلا لما منع من اتحاد مراده عند توفر دواعيه.

فإن قيل: إنهما حكيمان فلا يختلفان في الإرادة والداعي.

قلنا: كلامنا في الصحة لا في الوقوع، ومعلوم أن كل حيين يصح اختلافهما في الإرادة والداعي وإلا لم ينفصل الحي والواحد من الاثنين، على أنه يعلم صحة التمانع من لا يعلم اتحاد الإرادة، وتعددها بل يعلمه من ينفي المعاني، وبعد: فقد يقع التمانع مع زوال الإرادة والداعي كالنائمين يتجاذبان الثوب وكذلك الساهيان.

يعني لأن من حق القادر وقوع فعله عند إرادته له أو حصول داعيه، وكان الأولى أن يقول: وفي ذلك خروجهما عن كونهما قادرين للذات لأن القادر بقدرة قد لا يقع مراده بأن يمنع منه ولا يخرجه ذلك عن كونه قادراً.

قوله: (**وفيه خروج من لم يوجد مراده عن كونه قادراً للذات**).

دليله ما ذكره ولأنه إنما أوجد مراد الآخر ولم يوجد مراده لأن الآخر أوجد أكثر مما أوجد، ولو كان قادراً للذات لم يصح من صاحبه إيجاد أكثر مما يصح إيجاده منه لأن من حقه لو كان قادراً للذات أن يقدر على ما لا يتناهى ولا شيء أزيد مما لا يتناهى، فلما تناهى مقدوره تبين أنه ليس قادراً للذات أو أنه قادر بقدرة، وقد أشار المصنف إلى هذا بقوله: (**وبعد فجواز المنع على أحدهما يدل على أنه متناهي المقدور**).

قوله: (**فإن قيل: إنهما حكيمان فلا يختلفان في الإرادة والداعي**).

يعني لأنهما إذا كانا حكيمين فالذي يدعو أحدهما إلى الفعل من العلم بحصول منفعة للغير فيه يدعو الآخر إليه، والذي يدعو أحدهما إلى فعل الإرادة يدعو الآخر أيضاً إذ ليس

وبعد: فلا يمتنع كون كل واحد من الضدين مصلحة على البدل، فتكون إرادة كل واحد منهما حكمة.

فإن قيل: إن إرادتهما معنى واحد يوجد لا في محل، فيوجب لهما فلا يصح تقدير اختلافهما في الإرادة.

قلنا: باطل لأن هذا المعنى لا يصح أن يكون فعلاً لهما جميعاً لاستحالة مقدور بين قادرين، ولجواز أن يريد أحدهما فعله ولا يريده الآخر، فيعود الإلزام من أصله، وإذا كان من فعل أحدهما استحال أن يؤثر في فعل الآخر، ولهذا لو خلق الله فينا إرادة الأكل مع توفر الصوارف عنه بأن يكون مسموماً لما أكلناه، أو خلق فينا إرادة تركه مع توفر الدواعي إليه لما تركناه.

دواعيهما دواعي حاجة فتختلف دواعيهما لاختلاف نفعهما، وإذا كانا لا يختلفان في الداعي والإرادة لم يتمانعا إذ التمانع فرع على اختلاف الدواعي.

قوله: (**فتكون إرادة كل واحد منهما**).

أي من الضدين حكمة، وكذلك يكون الداعي إلى فعل كل واحد منهما داعي حكمة.

قوله: (**فإن قيل: إن أرادتهما معنى واحد**)... إلى آخره.

هذا سؤال يرد على قوله في جواب السؤال الأول، ومعلوم أن كل حيين يصح اختلافهما في الإرادة، وتقريره أن يقال: ليس ما ذكرته من حق كل حيين إلا في الشاهد لأن الواحد منا مريد بإرادة حالة في قلبه فتختص به ولا تختص بالمريد الآخر، فلا يوجب لمن لم يختص به فيختلفان في الإرادة بخلاف القديم الثاني لو ثبت تعالى الله عن ذلك، لأن إرادته تعالى لا في محل فهي كما تختص به غاية ما يمكن من الاختصاص تختص أيضاً بالقديم المقدر فتوجب له أيضاً، أو لا يصح اختلافهما في الإرادة إذ لا يصح اختصاصها بأحدهما دون الآخر لثبوتها في حقهما على سواء.

والجواب عن هذا السؤال بمنع اتحاد إرادتهما لما ذكره المصنف، ولأنه كان يلزم منه إيجابها لصفتين ولو تعدت في إيجابها عن صفة إلى ما زاد عليها لتعدت ولا حاصر، واعترض بأن

ومن هنا قال أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً وخبراً.

فإن قيل: لم قام تقدير اختلافهما في الداعي والإرادة مقام الوقوع في الدلالة على صحة التمانع ولم يقم تقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى مقام وقوعه في الدلالة على الجهل والحاجة.

قلنا: الحق أنه لا يصح تقدير وقوع الظلم من الله تعالى /٦٦٧ والحاجة مستحيلان عليه تعالى، وتقدير وقوع الظلم يتبعه صحة وقوع الجهل والحاجة، وما أدى تقديره إلى تقدير المحال لم يصح تقديره.

هاهنا حاصراً معقولاً لأنها قد اختصت بالقديم تعالى والقديم المقدر لوجودها على حد وجودهما فيوجب لهما دون غيرهما، إذ لم يختص به فيقال بأنها توجب له فإن الاختصاص بالأحياء من الأجسام لا يكون إلا بالحلول في القلب.

وأجيب: بأنه إذا صح تعديها إلى إيجاب صفتين صح أن تتعدى لا على ذلك الوجه وهو الإيجاب لسائر الأحياء بل بأن تتعدى في الإيجاب في حق القديم تعالى إلى أزيد من صفة، وإذا تعدت إلى ذلك تعدت ولا حاصر في حقه وحق من اختصت به.

قوله: (**ومن هنا قال أصحابنا: إن الإرادة لو خلقت فينا لما أثرت في كون كلامنا أمراً وخبراً**).

يعني لو خلقت فينا إرادة كون كلامنا خبراً عن شخص معين لما أثرت في كونه خبراً عنه لأنه يكون التأثير حينئذ له تعالى، ومن حق المؤثر في حكم الفعل أو صفة له أن يكون هو الفاعل له على ما تقدم، وقد مضى بيان الوجوه التي تمنع من تأثير الإرادة المخلوقة فينا في وجوه أفعالنا.

قوله: (**قلنا: الحق أنه لا يصح تقدير وقوع الظلم**).

يعني وإذا لم يصح تقديره مع صحة تقدير التمانع بين القادرين لم يكن لقائل أن يقول: لِمَ

والضابط[1] في مثل هذا أن تقدير الموجب المصحح وهو وقوع الظلم مع إحالة المصحح له وهو الجهل والحاجة لا يجوز، ولولا هذا لصح تقدير ثبوت المعلول مع إحالة العلة، ولجاز صحة الفعل مع إحالة القادرية، وهذا يؤدي إلى كل جهالة.

فإن قيل: إذا استوت الصحة والوقوع في الدلالة على التمانع فهلا اعتبرتم الوقوع لمساواته للصحة فلا يلزم التمانع.

لم يقم تقدير وقوع الظلم من جهته تعالى مقام وقوعه لأنه لايصح التقدير؟

قال أصحابنا: التقدير قد يقوم مقام التحقيق كمسألتنا هذه، ومعنى قولهم إنه يقوم مقامه أنه كاف في معرفة كون أحدهما أغلب أو يساويهما، وربما لا يقوم مقامه كتقدير وقوع الظلم من جهته تعالى ووقوع ما علم الله أنه لا يقع، ومعنى أنه لا يقوم مقامه أنه لا يكفي في الدلالة على الجهل أو الحاجة.

قوله: **(أن تقدير الموجب المصحَح)**.

هو بفتح الجيم والحاء الأولى، وكان صوابه: الاتيان بلفظ التخيير فيقول: الموجب أو المصحح، فإن وقوع الظلم مصحح ومصححه الجهل والحاجة وليس بموجب عنهما، ولا هما بموجبين له، ولكن الموجب معلولات العلل ومسببات الأسباب.

وفيه سؤال وهو أن يقال: وتقدير المصحح الذي هو التمانع من دون مصححه وهو الداعي إليه لا يصح.

لكنه يجاب بأن التمانع يقع من غير ثبوت داع كما في النائمين.

قوله: **(فلا يلزم التمانع)**.

كلام لا معنى له لأن اعتبار وقوع الاختلاف في الإرادة والداعي أدخل في لزوم التمانع من اعتبار الصحة، فما معنى أنه لا يلزم التمانع من اعتبار الوقوع.

---

(١)- في الأصل: والضبط.



قلنا: إن باعتبار الصحة يحصل غرضنا من نفي الثاني وفي اعتبار الوقوع إقرار بثبوت الثاني، فكيف يكون قصدنا نفي الثاني ونورد الدليل على وجه يقتضي ثبوت الثاني.

فإن قيل: إن مقدورهما واحد لأنهما قادران للذات فلا يصح التمانع بينهما.

قلنا: إن حكم القادر للذات أن يقدر على جميع أجناس المقدورات لا على جميع أعيانها، فمن أين يجب أن يتحد مقدورهما أليس الباري تعالى قادراً لذاته ولا يجب أن يكون قادراً على أعيان مقدورات العباد.

وبعد: فقد قال تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون:٩١] **فبين أنه يكون مخلوق أحدهما غير مخلوق الآخر.**

ثم إن سلمنا أن مقدورهما واحد لم يقدح في صحة التمانع؛ لأن الحركة يمنة والحركة يسرة ضدان فتعلقهما بكل واحد من القادرين على البدل، فمتى أراد أحدهما التحريك يمنة بدلاً من التحريك يسرة وجب أن يوجد مراده، وكذلك إذا أراد الآخر التحريك يسرة بدلاً من التحريك يمنة فهذا تحرير دلالة التمانع من جهة العقل.

وأقرب ما يقال في توجيهه: إنه إذا كان المعتبر الوقوع فيهما وبني لزوم التمانع عليه لم يلزم التمانع لأن الاختلاف في الداعي والإرادة تمنع منه الحكمة كما مر، والله أعلم.

قوله: (**وبعد فمن مذهب الخصوم**)... إلى آخره. يقال: إنك بصدد الاستدلال على نفي قديم قادر مثل الباري تعالى والاعتراضات وردت على دليلك في ذلك، فما بالك رجعت إلى الكلام على أهل النور والظلمة، وله فصل بعد هذا يخصه.

قوله: (**ثم إن سلمنا أن مقدورهما واحد**)... إلى آخره.

تلخيص هذا الجواب: أن كون مقدورهما واحداً لا يقتضي عدم صحة وقوع التمانع بينهما لأنه يصح أن يدعو أحدهما الداعي إلى فعل كون مسبب مقدور لهما فيحاول فعله بفعل سببه وهو الاعتماد الذي هو مقدور لهما، ويدعو الآخر الداعي إلى فعل كون في جهة أخرى مسبب ضد له مقدور لهما جميعاً فيفعل سببه الذي هو مقدور لهما فيقع التمانع، والسببان وإن كانا

وأما من جهة السمع فقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢]**، وقوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ ..﴾ الآية، ونحو ذلك.**

مقدورين لهما معاً فهو يصح من كل واحد منهما فعل أحد السببين، وإن لم يرد الآخر فعله، ولا دعاه الداعي إليه لأنه مقدور / ٣٨٢/ له فيصح إيجاده منه ولا يتوقف وجوده منه على إرادة الآخر، وإن كان أيضاً قادراً عليه لأن كل واحد منهما قادر مستقل يصح أن ينفرد بفعله.

قوله: (**وأما من جهة السمع**). أي وأما الذي يؤيد دلالة التمانع من جهة السمع.

قوله: (**فقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾** [الأنبياء:٢٢]**، وقوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾ الآية ونحو ذلك**).

لعله يشير بنحو ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء:٤٢] فهذه الآيات فيها مناسبة لدليل التمانع وإشارة إليه وإن لم تكن صريحة فيه.

قال جار الله في قوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾: فيه دلالة على أمرين، أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحداً. والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف، وهذا ظاهر.

قال: وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد.

وقال رحمه الله في قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ أي لانفرد كل من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به، ولرأيتم ملك كل واحد منهما متميزاً من ملك الآخرين، ولغلب بعضهم بعضاً كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون.

وقال في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾



دليل: لو كان مع الله تعالى قديم ثان لما انفصل وجود ذلك الثاني من علمه؛ لأن باشتراكهما في القدم يجب اشتراكهما في جميع صفات الذات، فلا ينفصل أحدهما عن الآخر بما يرجع إلى ذاته، ولا هما مما يصح عليه المكان فينفصلان بالمكان ولا مما يصح عليه الحدوث، فينفصلان بالزمان.

فإن قيل: ينفصلان بالأفعال فتدل أفعال كل واحد منهما عليه.

قلنا: أما من يوجب كون مقدورهما واحد فلا يتوجه هذا إليه، وأما من لا يوجبه فنقول: قد أمكن إضافة جميع ما يتعذر على المحدثات إلى خالق واحد، فلا يكون إلى إثبات الثاني طريق.

[الإسراء:٤٢] لطلبوا إلى من له الملك والربوبية سبيلاً بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض كقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فهذه المعاني تناسب معنى التمانع وفيها إشارة إليه، فصارت هذه الآيات مؤكدة لدلالته كما نبه المصنف عليه.

قوله: (**دليل لو كان مع الله تعالى قديم ثان**)... إلى آخره.

هذا الدليل محكي عن قدماء المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وغيرهما.

قوله: (**أما من يوجب كون مقدورهما واحداً فلا يتوجه هذا إليه**).

يعني لأنه يجعل جميع أعيان المقدورات مقدورة للقادر للذات ولا يقول بأنه لا يقدر على بعض الأعيان حتى إذا وجد ذلك العين دل على غيره لكونه ليس بمقدور له، وإلى هذا ذهب الجمهور فقالوا: يجب إتحاد مقدورات القديمين لاشتراكهما فيما لأجله وجبت القادرية وهو الصفة الذاتية.

وقال أبو إسحاق: لا يجب ذلك لامتناع مقدور بين قادرين سواء كانت القادرية في القادرين جائزة أو واجبة فمن حق هذه الصفة ألا تثبت أفرادها إلا مختلفة.

وقد اعترض الإمام يحيى هذا الدليل بأن قال: قولكم إنه لو كان مع الله تعالى قديم ثان لكان يجب ألا ينفصل الاثنان عن الواحد، إما أن يريدوا أنه ليس عند العاقل دليل يميز به أحد الإلهين عن الآخر فهو حق لا نزاع فيه. ولكن نقول: إنه لا يلزم من عدم العلم بالأمر المميز

....

عدم تميزه في نفسه، فيجوز أن يكون المميز حاصلاً وإن لم تعلموه، اللهم إلا أن تقولوا: لا طريق إليه وحينئذ تكون طريقه أخرى غير هذه الطريقة، وقد سبق الكلام عليها.

وإما أن يريدوا أنه لا يمكن أن يختص أحد الإلهين في نفسه بأمر يكون لأجله مميزاً عن الآخر فهذه دعوى لا بد من تصحيحها بدلالة.

ويمكن الجواب: بأن مرادهم أنه لا يمكن أن يختص أحدهما بأمر يكون لأجله مميزاً عن الآخر لأنهما قد اشتركا في القدم وهو صفة ذاتية، والاشتراك فيه لا يكون إلا مع الاشتراك في جنس الذات، ويلزم منه الاشتراك في سائر صفات الذات، فلا يتعقل افتراقهما في أمر يتميز به أحدهما عن الآخر لكنه عليه السلام قد رفع هذه القاعدة وبنى على / ٣٨٣/ بطلان هذه الطريقة.

وقد ذكر عليه السلام أدلة كثيرة يعتمدها أصحابنا في نفي الثاني كهذه الدلالة ونقضها جميعاً إلا دليل التمانع فصححه، وذكر أن المعتمد في نفي قديم ثان دلالة الشرع لأن هذه المسألة مما يمكن الاستدلال بالسمع عليها.

والأدلة السمعية آيات التهليل كقوله تعالى: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [البقرة:١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، ولو كان معه قديم ثان لوجب أن يشاركه في جميع صافته التي هي كونه قادراً على جميع أجناس المقدورات عالماً بجميع أعيان المعلومات قديماً غنياً عن كل شيء، وذلك معنى الإلهية التي نفاها تعالى عن غيره وكرر أنه لا إله معه. وبالجملة فنفي إله ثان على أي صفة كان معلوم من ضرورة الدين وإجماع الأمة.

وقد استدل على نفي الثاني بطريقة مركبة من العقل والسمع، وتحريرها أن يقال: لو كان لله تعالى ثان قديم لوجب أن يشاركه في جميع صفاته لما تقدم في مواضع كثيرة تقريره، وإذا شاركه في جميع صفاته كان عدلاً حكيماً مثله لأنه يكون عالماً بقبح القبيح غنياً عنه عالماً باستغنائه عنه، وإذا كانا كلاهما حكيمين لم يجز أن يرسلا ولا أن يرسل أحدهما رسولاً كاذباً،



فصل/ في الكلام على الثنوية في النور والظلمة

يقل: إن النور والظلمة جسمان عند كثير من الناس، وعرضان عند آخرين، والأجسام والأعراض محدثة.

فدل ذلك على صدق الأنبياء والمعلوم ضرورة من دين خاتمهم وأفضلهم، وكذلك غيره منهم الإخبار بأنه لا إله إلا إله واحد وأنه لا ثاني له والدعاء إلى ذلك والتصريح به، ولو كان ثم ثان في نفس الأمر لكان ذلك كذباً والكذب لا يجوز عليهم.

(فصل: في الكلام على الثنوية في النور والظلمة).

وقد ذكر بعض المتكلمين أنهم يعنون بالأنوار عالم العقل وقواه، وبالظلمة عالم الطبيعة وقواها، فإن الإنسان مركب من العالمين معاً.

قال الإمام يحيى: فإن كان هذا مذهبهم فهم يوافقون الفلاسفة في المعنى، ولهذا قال بعض العلماء: مراد الثنوية بالنور والظلمة ما يسميه الفلاسفة بالهيولاء والصورة.

قوله: **(إن النور والظلمة جسمان)**... إلى آخره.

قد تقدم ذكر ما يقوله أصحابنا في النور والظلمة وبيان خلافهم في ذلك في مسألة نفي التجسيم والأقرب أنه خلاف لفظي، وقد استدل على أن النور عرض بوجوه أربعة:

الأول: أن الأجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في النور والظلمة، فما اشتركت فيه يجب أن تكون متغايرة لما افترقت فيه فإذن الجسمية غير النور والظلمة.

الثاني: أن الجسم المعين يصير مضيئاً بعد أن كان مظلماً وبالعكس من ذلك، وجسميته باقية في الحالين فيجب أن تكون مغايرة لهذين الوصفين.

الثالث: أن الشمس إذا كانت محاذية لِكُوة[1] البيت فحين تطلع الشمس يصير البيت مضيئاً فإذا سدت صار مظلماً فلو كان النور جسماً لبقي بعد سدنا للكوة في البيت.

---

(١) ـ في (ب): لكوة في البيت.

....

الرابع: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاء وجه الأرض ومن المحال أن تنتقل الأجسام منها إلى الأرض لاستحالة الطفر، والضوء قد حصل دفعة واحدة فيجب أن يكون الضوء غير الجسم، وهذه الوجوه ذكرها الإمام يحيى في (التمهيد)[1] إلا أنه يجب أن نسأله عن استنارة وجه الأرض عند طلوع الشمس على قوله هذا، وما وجه حصول هذا العرض في وجه الأرض هل هو ما ذهب إليه بعضهم من أن الشمس تكسب الهواء ضوءاً وانطباع الضوء في الهواء، فهو لا يصح لأن انتقال الأعراض مستحيل فكيف يصير وجه الأرض والهواء مضيئين لانتقال عرض إليهما والانطباع لا يعقل، ثم كان يلزم منه بقاء ذلك الضوء وإن غابت الشمس لأن الهواء ووجه الأرض قد اكتسبا هذا الضوء وغيبوبة الشمس لا تؤثر في انتفائه وعدمه، وإن جعل حصول الضوء في الهواء ووجه / ٣٨٤/ الأرض مخترعاً عند طلوع الشمس أجرى الله العادة بذلك فكان يجوز اختلاف العادة فلا يصح.

وقد وقع في كلام أصحابنا أن الذي نشاهده من النور في أجزاء الهواء يستمده من الشمس حالاً فحالاً، فإذا غابت الشمس انقطع الاستمداد فلا يرى كذلك بل تزول استنارتها كما أن النار إذا التهبت ولم يمدها شيء فإن أجزاءها تذهب فلا ترى لانقطاع الاستمداد. وفيه نظر.

قال عليه السلام: وأما الظلمة فهي عبارة عن عدم النور. واحتج لذلك بوجهين، أحدهما: أن حال البصير في الظلمة التامة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لا يدرك كيفية الظلمة لأنه لا يبصر شيئاً أصلاً، فيجب أن تكون الظلمة عبارة عن أن البصر لا يدرك شيئاً فتكون الظلمة أمراً عدمياً.

الوجه الثاني: أنه إذا كان إنسان قريباً من النار وإنسان آخر بعيد عنها فالبعيد منها يرى القريب ولا يكون الهواء المظلم مانعاً بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمة أمراً ثبوتياً لم يفترق الحال بينهما فكانت إذا منعت أحدهما منعت الآخر.

---

(١) ـ ذكر ذلك في التمهيد المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد (ص/٨٥) والتي بعدها.



وبعد: فلو كانا قديمين لم يكن أحدهما بأن يكون نوراً والثاني ظلمة أولى من عكسه، ومن أن لا /١٦٧/ يكونا نورين جميعاً، ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر، وكذلك في المدح والذم لا سيما وهما قادران للذات.

ويقال للديصانية: إذا كانا قديمين فلم كان النور قادراً عالماً دون الظلمة، وهلا كان بالعكس وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر؟

وهذا لا يستقيم على قاعدة أصحابنا لأن النور عندهم باقي والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، فلا بد أن تكون الظلمة أمراً ثبوتياً مضاداً له وإلا كان يلزم إذا وجد في جسم ألا ينتفي عنه، وقد علل ابن متويه رؤية البعيد من النار للقريب منها وعدم رؤية القريب منها للبعيد بأن شعاع البعيد وجد مادة فرأى معها بخلاف منْ بالقرب منها فإن شعاعه ينفصل إلى الظلمة التي لا مادة فيها للشعاع فلا يرى من فيها. هذا والمحكي عن الثنوية أن النور والظلمة نفس الأجسام وذواتها، وبذلك يتضح بطلان قولهم بقدمها.

قوله: (**ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر**). يعني لكونهما قديمين، وإذا كانا كذلك كانا مثلين فلا يختص أحدهما بوجوب أمر له دون الآخر.

قوله: (**وكذلك في المدح والذم**).

يعني ولا كان النور بأن يكون ممدوحاً أولى من الظلمة، ولا كانت الظلمة بأن تكون مذمومة أولى من النور، وهذا إنما يستقيم على قولهم بصدور الخير والشر عنهما على سبيل الوجوب من غير اختيار، فلا وجه حينئذ لاختصاص النور بالمدح والظلمة بالذم.

قوله: (**لا سيما وهما قادران للذات**). يعني لكونهما قديمين والقديم لا بد من كونه قادراً لذاته، وإذا كانا كذلك كان كل واحد منهما قادراً على جميع أجناس المقدورات خيرها وشرها، وهذا الإستثناء المذكور يرجع إلى قوله: ولا كان أحدهما بأن يكون فاعلاً للخير أولى من الشر.

ويقال للمرقيونية في إثبات الثالث: لم كان بأن يمتزج أولى من أحدهما أو من يكون ممزوجاً، وهل وقع الامتزاج على جهة الوجوبَ؟ فكان يجب حصوله ولم يزل ولا يحتاج إلى مـازج، أو على جهة الاختيار فليس من مذهب الخصم، ولو قال به لقيل له: فهلا صح من الإله الواحد أن يفعل الخير والشر باختياره ولا حاجة إلى إثبات ثان وثالث على أنه يكون قد صدر الخـير والشر من غيرهما وهو الثالث.

ويقال للمجوس في حدوث إهرمن: أما القول بأنه من عفونة فباطل؛ لأن العفونة جسـم، وكل جسم محدث، ولأن الجسم لا يتولد من الجسم، ولأن العفونة من القاذورات،

قوله: (**وكيف يصح الفعل من غير حي ولا قادر**).

فيه نظر لأنهم لم يقولوا بصحة الفعل من الظلمة بل جعلوا الشر صادراً عنهـا بطبعهـا، فـلا يكون في ذلك نسبة صحة الفعل إلى غير حي قادر، ويمكن أن يجاب بأن المصنف نبـه عـلى أن الظلمة إذا كانت عندهم جسماً فالجسم غير موجب لأمر من الأمور والطبع غير معقول، فلو كان لها تأثير لكان على جهـة الاختيـار، وإذا كـان تأثيرهـا لا يصـح أن يكـون إلا عـلى جهـة الاختيار فهو لا يصح إلا من حي قادر ولا يصح من عاجز موات.

قوله: (**فكان يجب حصوله ولم يزل**).

أي الامتزاج يعني ومع حصوله في الأزل يقع الإستغناء عن الثالث ويـؤدي إلى قـدم العـالم مع وضوح الدلالة على حدوثه، وهم أيضاً على ما حكاه بعض أصحابنا لا يقولون بقدمه.

قوله: (**على أنه قد يكون صدر الخير والشر من غيرهما وهو الثالث**).

كان الأولى الإتيان بلفظ التخيير فيقـول: الخـير أو الشر؛ لأن الحاصـل عـن الثالـث هـو الامتزاج لا غير، فهم إما أن يجعلوه خيراً أو شراً، ولعل المصنف بنى على أنه قد يكون خيراً في بعض المواضع وشراً في بعضها.

قوله: (**لأن العفونة جسم وكل جسم محدث**). يعني فكيف يقولون بقدمها مع ذلك.

ومما يعدونه شراً، فهلا كان الشرور كلها قديمة ولا يحتاج إلى إثبات ثان يخلقها، أو كانت هذه العفونة محدثة فيجب تقدم إهرمن عليها فيكون محدثاً لها، ولأنه كان يجب أن يتولد من كل عفونة إهرمن، ولأنه إذا كان إهرمن محدثاً فكيف يكون إلهاً دون غيره من المحدثات، وكيف صح منه فعل الأجسام. وأما القول بأنه حدث من فكرة الله تعالى أو من شكه فباطل لأن الفكرة والشك إنما يجوزان على من يجهل. ولأنه كان يجب في كل فكرة وشك مثله لأن الفكر يتماثل إذا اتحد متعلقه،

قوله: (**ومما يعدونه شراً**) / ٣٨٥/ . يعني لنفرة النفوس عنها وذلك هو معنى الشر عندهم.

قوله: (**فيجب تقدم إهرمن عليها ليكون محدثاً لها**).

يعني فمع حدوثها لا بد لها من محدث، ولا يمكنهم أن يجعلوا يزدان محدثاً لها لأنه لا يصدر عنه إلا الخير وهي شر لأنها مما تنفر عنه النفوس، وأيضاً فهي الموجبة لإهرمن وهو أصل كل شر فهي شر.

قوله: (**ولأنه كان يجب أن يتولد عن كل عفونة إهرمن**).

يعني لحصول كل عفونة على الصفة التي حصلت عليها تلك الموجبة، ولا يجوز أن يحصل الموجب على الصفة التي توجب ثم لا توجب، إذ ليس تأثير العفونة على جهة الاختيار فيقال: إن تلك اختارت إحداث إهرمن دون البواقي، ومما يلزمهم أيضاً أن يتولد عن تلك العفونة المولدة لإهرمن كل وقت إهرمن، وإلا فما المخصص بإيجابها في وقت دون وقت، ثم إنهم مع القول بقدمها يلزمهم إيجابها له في الأزل.

قوله: (**أو من شكه**). إشارة إلى ما ذهب إليه بعضهم من أنه حدث من شك وقع لله.

قوله: (**وكان يجب في كل فكرة وشك مثله**). أي مثل ذلك الذي ذكروه في تلك الفكرة والشك.

قوله: (**إذا اتحد متعلقه**).

يعني فكان يلزم إذا فكر الواحد منا على تلك الصفة، وهو أن يفكر في أنه لو كان للباري



ولأنه إذا حدث من فكرة يزدان لزم كون يزدان محدثاً للشرور، ولأن هذه الفكرة الردية من قبيل الشرور وفي ذلك حصول الشر من غير إهرمن.

تعالى عن ذلك مشارك ومنازع كيف كانت تكون حاله أن يحدث إهرمن كما حدث عن فكرة الباري لاتحاد متعلق الفكرتين، فتكونان متماثلتين وما تولد عن أحد المثلين تولد مثله عن المثل الآخر، والأسباب لا يختلف تأثيرها من أي فاعل صدرت، مع أنه أيضاً لا يشترط في توليد فكرتنا أن تكون مماثلة لتلك الفكرة بل تولد على كل حال فإن الاعتمادات تولد الأكوان سواء تماثلت أو لم تتماثل، فكان يلزم في كل فكرة في أمر من الأمور أن تولد إهرمن.

قوله: (**ولأن هذه الفكرة الردية من قبل الشرور**).

يعني عندهم لإيجابها ما هو أصل للشرور وهو إهرمن، وما أوجب الشر أو أصله فهو شر.

فإن قيل: فما قولكم في إحداثه تعالى للشيطان مع أنه أصل المعاصي والقائد إليها؟

قلنا: ولا سواء لأن عندنا أن الشيطان غير موجب للشر بل فاعل مختار وهو عندهم موجب.

واعلم أن أصحابنا رحمهم الله قد تكلموا على هؤلاء الطوائف وبسطوا في الكلام عليهم بما لا مزيد عليه ولم يورد المصنف إلا الأقل من ذلك وفيه كفاية، ومذهبهم في وضوح البطلان أشهر من فلق الصبح إذا استبان.

فصل/في شبه الثنوية

زعموا أن كل ما تنفر عنه النفوس من الآلام والقاذورات والحيوانات قبيح، وكلما تستلذه النفوس حسن والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر.

والجواب: لا نسلم أن كل ما تنفر عنه النفوس قبيح، دليله تحمل المشاق في الأسفار والفصد والحجامة، وبالجملة جميع ما كلفناه من الحسنات لا بد فيه من النفرة، وكذلك جميع ما كلفنا تركه لا بد فيه من لذة، وبعد: فأفعال الباري تعالى كلها حكمة ولا عبرة بالمرئي والمنظر ولا باللذة وعلمها.

وبعد: فلا نسلم أن الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر بل يجب في من قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده إذا كان له ضد، وقد يفعل الضدين دفعة واحدة، كما إذا قتل بيمينه وأنقذ الغريق بيساره.

ويقال لهم: قد وجدنا النور يتعذر معه على أحدنا أن يختفي من عدوه وهذا شر،

(فصل: في شبه الثنوية).

قوله: **(والفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر)**.

قد يؤكدون ذلك بأن يقولوا: ألا ترى أن النار يصدر عنها التسخين ولا يصدر عنها ضده الذي هو التبريد، وكذلك فالثلج يقع به التبريد ولا يقع منه التسخين.

قوله: **(بل يجب فيمن قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده)**.

يعني فإذا قدر أحدهما على الخير وجب أن يقدر على الشر لأنه ضده، وهذه مجاراة لهم على مذهبهم، وهو أن الخير ضد الشر وإلا ففي التحقيق لا يعتبر التضاد بذلك وإنما يرجع إلى تعاكس الذوات في صفاتها المقتضاة عن الذاتية.

قوله: **(وقد يفعل الضدين دفعة واحدة)**... إلى آخره.

هذا كالأول في أنه مجاراة لهم على ما يقولونه من أن الخير والشر ضدان، وأن الفاعل الواحد لا يفعلهما وإلا فليس القتل باليمين والإنقاذ باليسار ضدين من حيث كونهما قتلاً وإنقاذاً.

والظلمة يتمكن معها من الاختفاء وهو خير، ووجدنا إدَامَة النظر إلى النور يضر بالبصر وهذا شر، وإدامة النظر إلى الخضرة ١٦٧/ يزيد فيه وهذا خير، ووجدنا أحدنا يسيء ويحسن ويصدق ويكذب ويعلم ويجهل ويفعل القبيح ويتوب ونحو ذلك، وهو فاعل واحد ومتى قالوا إنهما أجبراه على ذلك.

قلنا: ولم كانا بأن يجبرا بعض الناس أولى من البعض الآخر، وفي بعض الأوقات أولى من بعض.

قوله: (**وهو فاعل واحد**). يعني فتبين بطلان ما قلتموه من أن الفاعل الواحد لا يفعل الخير والشر.

قوله: (**أجبراه على ذلك**). يعني فالنور أجبره على الخير كالصدق، والظلمة أجبرته على الشر كالكذب.

قوله: (**قلنا: ولم كانا بأن يجبرا بعض الناس على ذلك**)... إلى آخره.

يعني مع قولكم / ٣٨٦/ بأنهما غير مختارين بل موجبان، فما المخصص لهما بأن يجبرا بعض الناس دون بعض، فإن منهم من يصدق ويكذب، ومنهم من لا يكذب، وبالجملة فأحوالهم مختلفة في ذلك، وكذلك فما المخصص بأن يجبرا في وقت دون وقت.

تنبيه:

وأما ما ذكره من النار والثلج فنحن نقول: إن ذلك من فاعل واحد وهو الله تعالى فإنه الفاعل للحرارة عند إلهاب النار، والبرودة عند وضع الثلج، وأجرى تعالى العادة بذلك لما علم فيه من المصالح كما في إنبات البذر وحصول الأمطار في الأوقات المخصوصة وخلق الحيوانات من أجناسها.

وقد قيل: إن التسخين بانتقال أجزاء من النار فيها حرارة إلى الماء فتدرك تلك الأجزاء الحارة فتظن أن الحرارة في الماء، وليس كذلك، وكذلك الحال في التبريد.

فصل/[1] في الكلام على الصابئين

اعلم أن كلامهم وكلام الباطنية في السابق والتالي وكلام المنجمين وكلام الفلاسفة في العقول والأفلاك متقارب؛ لأن كلهم فلاسفة وإن اختلفت عباراتهم وتفاصيلهم، وكلهم متفقون على أن للكواكب تأثيراً، لكن اختص الصابئون بعبادتها، فكل ما تقدم على الفلاسفة والباطنية وارد هنا من أن الأفلاك مسخرة غير حية ولا قادرة، وأن الطبع غير معقول، وأنه لا طريق إلى العقول، وأن كل ما سوى الله محدث.

فائدة:

اختلفوا في إحراق النار لما تحرقه فالذي عليه الجمهور أن الله تعالى هو المحرق، أجرى العادة بأنه يحرق عندها فلو اتصلت بشيء ولم يرد الله إحراقه لم يحرقه، والذي روي عن السيد المؤيد بالله والشيخ أبي القاسم أن النار تحرق بطبعها فكل ما اتصلت به مما جرت العادة بأن أمثاله تحترق أحرقته لا محالة، ولا يمنع من إحراقها إلا حصول مانع بينها وبينه.

---

(١) ـ لم يشرح الإمام عليه السلام هذا الفصل ولعله تركه لعدم ما يوجب التعليق لوضوح كلام المتن، والله الموفق.

فصل/في الكلام على النصارى

أما قولهم: بأنه أحد ثلاثة فهو من أظهر الأقوال تناقضاً وإحالة، لأن كون الشيء واحداً يمنع من تعدده وكونه متعدداً يمنع من اتحاده، ولهذا قال بعض الشعراء:

قل للذي يحسب من جهله ... أن النصارى يعرفون الحساب

لو صح ذا ما جعلوا واحداً ... ثلاثة وهو خلاف الصواب

ولعلهم أرادوا ما يقوله أهل الجبر من أنه ذات تختص بمعان هي الكلمة والعلم والحياة لكن اختصوا بإطلاق لفظ التثليث والأبوة ونحوه.

وأما قولهم بالاتحاد فنبطله على سبيل الجملة من وجوه، منها أنهما إما أن يتحدا على سبيل الوجوب، فيلزم قدم المسيح أو كونه إلهاً حالة العدم، أو على جهة الجواز فيحتاج إلى فاعل أو علة، واحتياجه إلى ذلك باطل؛ لأنه لا يصح أن يكون شيء من صفات الباري بالفاعل

(**فصل: في الكلام على النصارى**)

وقد تقدمت حكاية مذهبهم. قال الإمام يحيى عليه السلام: وقد حكى نقلة المقالات عنهم أقاويل مختلفة ومذاهب مضطربة لا تؤول إلى رابطة، ومهما لم تنضبط المذاهب فالكلام عليها عسير صعب، وذكر السيد الإمام قريباً من ذلك.

قوله: (**وأما قولهم بالاتحاد**).

الاتحاد في اللغة على ما ذكره السيد الإمام: افتعال يشتق من الوحدة لأن العرب متى اعتقدوا في شيئين أنهما صارا شيئاً واحداً قالوا: اتحدا. والشيئان لا يصيران شيئاً واحداً على الحقيقة أصلاً لأن ذلك مستحيل إلا أن العرب إذا اعتقدوا ذلك فأجروا الإسم مطابقاً لاعتقادهم كانوا مصيبين في التسمية مخطئين في الاعتقاد، كاعتقادهم في الأصنام أنها تستحق العبادة فسموها لذلك آلهة.

قوله: (**فيلزم قدم المسيح أو كونه إلهاً حالة العدم**). يعني لأن اتحاد الباري بالمسيح إذا كان واجباً مع وجوده تعالى في الأزل لزم ألا ينفك الاتحاد عنه فيحصل في الأزل، وهو إما أن

لأن في ذلك حدوثه. وأما العلة فهي إن كانت قديمة لزم الاتحاد [فيما] لم يزل، وإن كانت محدثة لم تخل إما أن تكون حاله فيلزم كون القديم محلاً للحوادث، أو غير حالة فلا يكون لها اختصاص بأقنوم الابن دون سائر الأقانيم؛ لأن الكل قديم.

وبعد: فعندهم أن الناسوت محدث واللاهوت قديم، فهل صار المحدث بالاتحاد قديماً أو صار القديم محدثاً، أو كل واحد منهما باق على حقيقته، والأول والثاني باطلان بالاتفاق والثالث يبطل معنى الاتحاد.

يحصل مع وجود عيسى فيلزم قدمه، أو مع عدمه فيصير إلهاً حالة العدم لأن مع إتحاد الباري تعالى به وصيرورتها شيئاً واحداً قد صار إلهاً، فإن قالوا: إن اتحاده به مشروطاً بوجوده فلا يلزم حصول الاتحاد ووجود عيسى لذلك في الأزل ولا اتحاد الباري به مع عدمه.

قلنا: إذا كانت ذات عيسى عليه السلام ثابتة في الأزل حالة العدم على القول بثبوت الذوات في حالة العدم وذات القديم موجودة صح حصول الاتحاد لثبوت الذاتين ولا دلالة على اشتراط الوجود.

قوله: (**لأن في ذلك حدوثه**). يعني من حيث أنه لا يجعل الذات على صفة من دون واسطة إلا الفاعل لها، والاتحاد عندهم صفة مع أن الفاعل لا تخير له في ذلك وإلا كان يصح منا أن نجعل الأشياء المتعددة من مقدوراتنا شيئاً واحداً، ولو صح ذلك لصح من الفاعل أن يجعل الشيء الواحد أشياء كثيرة.

قوله: (**فلا يكون لها اختصاص بأقنوم الابن**). يعني فيجعله متحداً بعيسى دون أقنوم الأب وأقنوم روح القدس، لأنه إذا كانت الأقانيم جميعاً قديمة كانت متساوية، فلا يصح أن يختص ببعضها علة دون البعض الآخر إذ العلة التي تختص بذلك البعض إنما تختص به لوجودها على حد وجوده، وجميع القدماء موجودون على حد واحد.

قوله: (**والأول /٣٨٧/ والثاني باطلان بالاتفاق**). يعني وهو أن يصير المحدث قديماً أو القديم محدثاً، فإن ذلك لا يتصور إذ القديم الموجود في الأزل فكيف يصح مع أنه قد وجد في الأزل

وبعد: فالكلمة التي اتحدت بالابن إما أن تفارق الأب فيلزم جواز البعض عليه، أو لا تفارقه فيلزم قيام صفة بموصوفين.

وبعد: فالاتحاد إما أن يكون صفة كمال فيلزم حصوله لم يزل وفيه قدم الناسوت أو لا يكون صفة كمال فيمتنع ثبوته.

وبعد: فكيف اختص أقنوم الابن دون أقنوب الأب وروح القدس بأن اتحدا بالناسوت مع أن بعض الأقانيم لا تنفصل عن بعض.

وبعد: فعندهم أن المسيح/٨٦٩ صلب، وقيل: فإن كان المصلوب هو اللاهوت فكيف يصح الموت عليه، وإن كان المصلوب هو الناسوت فكيف يصلب مصاحب الإله ومجاوره، وكيف يصح في من قهر أن يكون إلهاً، ولقد أحسن القائل:

عجباً للمسيح بين النصارى	وإلى أي والد نسبوه
إن حكمنا بصحة الصلب	والقتل عليه فأين كان أبوه
ولئن كان راضياً بأذاهم	فاحمدوهم لأجل ما فعلوه
ولئن كان ساخطاً لأذاهم	فاعبدوه لأنهم غلبوه

أن يصير بعد ذلك غير موجود في الأزل، وهكذا الكلام في المحدث.

قوله: (**والثالث يبطل معنى الاتحاد**). يعني وهو أن يكون كل واحد منهما باق على حقيقته والناسوت ذات محدثة واللاهوت ذات قديمة إذ مع قدم أحدهما وحدوث الآخر لا شك في كونهما غيرين، ومع كونهما غيرين لا يكون للاتحاد معنى.

قوله: (**فيلزم قيام صفة بموصوفين**). هذا الوجه يختص بالقائلين بأن أقنوم الأب وسائر الأقانيم صفات، فأما من جعلها أشخاصاً أو معاني فلا يلزمه ذلك، وإنما استحال قيام صفة بموصوفين للزوم قيامها بأكثر من ذلك وأن يتعدى إلى الاختصاص بموصوفين كثيرين وذلك محال.

قوله في حكاية الأبيات: (**فاحمدوهم لأجل ما فعلوه**).

والكلام عليهم على جهة التفصيل هو أن يقال: إن أردتم بالاتحاد أن ذاتهما صارت واحدة فهو مستحيل؛ لأن فيه انقلاب المحدث قديماً أو القديم محدثاً أو خروج الموصوف عن صفة ذاته أو حصوله على صفتين للنفس أكثر من صفة للنفس، على أنهم يجعلون الإتحاد بالفاعل ولا اختيار لفاعل في أن يجعل الشيئين شيئاً واحداً. وإن أرادوا بالاتحاد الامتزاج أو الادراع فباطل؛ لأن ذلك إنما يعقل في الأجسام، ولأن مجاورة الشيئين لا يصيرهما شيئاً واحداً، ومتى سماه أهل اللغة بذلك فهو لأنهم اعتقدوا صحته والتسمية تتبع اعتقاداتهم، فهم مصيبون في التسمية مخطئون في الاعتقاد كتسميتهم الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تستحق العبادة.

لا يبعد أن يكون مصحفاً والأصل: ما طلبوه، أو نحوه، ليناسب هذا البيت سائر الأبيات في التزام الباء الواقعة قبل الضمائر وما في حكمها.

قوله: (**والكلام عليهم على جهة التفصيل**).

يعني بتقسيم الاتحاد إلى ما يحتمله كلامهم والرد عليهم على كل وجه مما يحتمل أن يكون مراداً لهم.

قوله: (**أوخروج الموصوف عن صفة ذاته أو حصوله على أكثر من صفة للنفس**).

يعني لأنهما إذا صارا ذاتاً واحدة وقد كان لكل واحد منهما قبل ذلك صفة ذاتية إذ قد كان مما يصح أن يعلم على انفراده، فحين صارا ذاتاً واحدة لا بد من أحد أمرين، إما زوال إحدى الصفتين الذاتيتين التي كان أحدهما يستحقها ويختصان بصفة واحدة إذ قد صارا ذاتاً واحدة، وهو محال لأن خروج الذات عن صفتها الذاتية محال على ما هو مقرر في موضعه، ثم إنه ليس إحدى الصفتين بأن تزول أولى من الأخرى، أو تثبت الصفتان جميعاً مع أنهما قد صارا ذاتاً واحدة وهو محال لأنه لا يجوز اختصاص ذات واحدة بصفتين ذاتيتن، لأن الصفتين الذاتيتين إن كانتا في حكم المتماثلتين لزم مماثلة الذات لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لماثلها، وإن كانتا مختلفتين لزم مخالفتها لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها، والمماثلة والمخالفة فرع على الغيرية وكون الذات غيراً لنفسها محال، وقد

وإن أرادوا بالاتحاد في المشيئة فإما أن يعنوا بذلك أن إرادتهما واحدة أو أن مرادهما واحد والأول باطل لأن إرادة الباري لا تختص بالأجسام، وإن اختصت فهي مع جميع الأجسام على سواء، فلا يكون للمسيح مزية في ذلك، وكذلك إرادة المسيح مع الباري تعالى ومع سائر الأحياء على سواء، فليس بأن توجب له أولى من غيره، ولأنه لو جاز أن يتحدا في المشيئة لجاز أن يتحدا في العلم وغير ذلك من الصفات.

تقدم تقرير هذه الطريقة وذكر ما يرد عليها من الإشكالات، وقد قيل: إنه يلزمهم الأمران جميعاً لأنه مع اتحاد الذاتين ومصيرهما ذاتاً واحدة يلزم خروج إحدى الذاتين من صفتها الذاتية من حيث أنه لا يصح اتصاف ذات واحدة بصفتين، ويلزم أن تثبت الصفتان جميعاً من حيث أنه لا يجوز خروج الذات عن صفتها الذاتية، ولأنه ليس أحد الصفتين بالزوال أو الثبوت أولى من الأخرى، فيلزمهم كلا الأمرين وهو الذي تقضي به بعض نسخ الشرح للسيد الإمام.

قوله: **(لأن إرادة الباري لا تختص بالأجسام)**. يعني لكونها موجودة لا في محل واختصاصها بالأحياء من الأجسام لا يكون إلا بحلولها فيهم لأنه غاية ما يمكن الاختصاص به تعالى ولا بسائر الأحياء غاية ما يمكن من الاختصاص إذ لم يوجد على حد وجوده ولا خلت في سائر الأحياء، فإذا أوجبت له مع عدم الاختصاص أوجبت لهم أيضاً إذ لا فرق.

قوله: **(لجاز أن يتحدا في العلم وغير ذلك)**. تلخيصه أن يقال: لو اتحد الباري تعالى والمسيح مشيئة بمعنى أن إرادة عيسى أوجبت له تعالى مع عدم اختصاصها به إذ لم توجد على حد وجوده لزم مثل ذلك في علم عيسى وقدرته وحياته أن يوجب صفات له تعالى وإن لم تكن مختصة به قياساً على الإرادة مع كون موجبات هذه المعاني جائزة عليه تعالى كموجب الإرادة فلا يقال: إن موجباتها /٣٨٨/ تستحيل عليه تعالى، فإن التزم الخصم ذلك لزم منه جواز أضداد هذه الصفات عليه لأن من حق من جازت عليه صفة معنوية أن يجوز عليه ضدها، ولهذا لمّا جاز كونه تعالى مريداً لمعنى جاز كونه كارهاً كذلك.

ولأن الإرادة إما أن توجب صفة واحدة فلا يصح اختصاصها بموصوفين فيبطل الاتحاد، أو توجب صفتين وهو محال وإلا وجب أن توجب ما لا يتناهى من الصفات لفقد الحاصر، والثاني باطل لأن الباري تعالى قد يريد ما لا يريده المسيح ولا يخطر له على بال، وكذلك يريد المسيح ما لا يريده الله من المباحات والمكروهات والصغائر.

ولأنه كان يلزم إذا أردنا ما أراده الباري تعالى أن يكون قد اتحد بنا وبالجملة، فكل حيين يصح أن يختلفا في الإرادة.

فصل/في شبه النصارى

تعلقوا من جهة العقل بظهور المعجز عليه من الإبراء والإحياء ونحو ذلك، قالوا: ومثل هذه الأشياء لا يفعله إلا الإله.

والجواب: أنه ما من نبي إلا قد ظهر عليه من المعجزات ما لا يفعله إلا الله تعالى، أو يكون في الحكم كأنه من فعله، ونحن نسلم أن الفاعل للإحياء والإبراء إله، وهو الله تعالى فعله معجزة /٨٧٠/ لعيسى، فلا تبقى شبهة تقتضي كون المسيح إلهاً.

قوله: (**وبالجملة فكل حيين يصح أن يختلفا في الإرادة**).

يعني فلا يصح القول بأن إرادتها واحدة، وأن مرادهما واحد.

(**فصل: في شبه النصارى**)

قوله: (**ما لا يفعله إلا الله تعالى**). يعني كقلب العصى حية، وإخراج الناقة من الجبل.

قوله: (**أو يكون في الحكم كأنه من فعله**).

يعني كالسير في الهواء وفوق الماء ونتق الجبل وقلب المدن، فهذه وإن كانت ليس بأفعال له تعالى فهي في الحكم كأنها من فعله إذ لا تكون إلا مع أن يُقدره تعالى على ذلك وهو خارق للعادة. إذا ثبت هذا قلنا: ما من نبي إلا وقد ظهرت المعجزات على يديه فيلزمهم القول بأن الأنبياء جميعاً أبناء له تعالى وأنه اتحد بهم، وهم لا يقولون به، وليس للمسيح في تلك الخوارق التي ظهرت له إلا كونها كانت على يديه وإلا فهي فعله تعالى فعلها تصديقاً له.

وأما كونه من غير أب فآدم عليه السلام كذلك، وكثير من الحيوانات يوجده الله لا على جهة التناسل وبعضها من غير أب.

ومن جهة السمع تعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء:١٧١].

والجواب: أن العرب تسمي الرسول كلمة ولساناً، يقل: هذا لسان فلان وكلمته أي المبلغ عنه، وقيل: معناه ألقى إليها قوله كن فكان.

وبعد: فالكلام عرض محدث بعدم في الوقت الثاني، وأما قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، فالروح عندنا هو النفس، وهو أجسام رقيقة بإرادة وهو من فعل الله تعالى.

يوضحه قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم:١٢]**، ونحوها، والنفخ إنما يكون في الأجسام، كذلك يوصف الروح بأنه يقبض ويرسل، وذلك يدل على أنه جسم،**

قوله: (**وشيء من غير أب**). ذلك موجود في أنواع الطيور فإن من إناثها ما يبيض مع عدم الذكر ويخرج الولد من بيضته.

قوله: (**وبعد فالكلام عندنا عرض محدث يعدم في الوقت الثاني**).

يعني فلا يمكن حمل الآية على ظاهرها ولا يكون فيه حصول مرادهم وإنما قال: عندنا؛ لأن الأشاعرة يجعلون الكلام معنى في النفس.

قوله: (**فالروح عندنا هو النفس**).

النفس بفتح الفاء، وهي الأجزاء التي تتردد في مخارق الحي، وقد حكي عن بعضهم أن الروح الحياة التي هي عرض، والحجة عليه ما ذكره حيث قال: (**توضيحه**).. إلى آخره.

وقد ذهب أبو الهذيل إلى أن هذه الأجزاء الباردة هي الحياة وهي التي توجب كون الحي حياً، وردَّ بأن الأجسام لا توجب الصفات .

واختلفوا في هل الحياة تحتاج إلى الروح أو لا ؟

فقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله: تحتاج إليه فإن من مُنع من النفَس بطلت حياته على طريق

ويجوز أن يكون الله تعالى سماه روحاً لأنه هدى به إلى الحق، وقد سمى الهداية روحاً في قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ ﴾ [المجادلة/ك٢٢] أي هداية، ويجوز أن يريد بالروح هنا الوحي كما قال تعالى: ﴿ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ﴾ [غافر:١٥]، ويجوز أن يريد بالروح الرسول كما قال تعالى: ﴿ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ ﴾ [النحل:١٠٢]، وتعلقوا بخراريف[(١)] يسندوها إلى الكتب المنزلة.

قالوا: قال عيسى في الإنجيل: أنا وأبي واحد، ومن رآني فقد رأى أبي. وقال: إني ذاهب إلى أبي وأبيكم، وقال: أنا وأبي واحد، فمن أطاعني فقد أطاعه.

والجواب: أن في هذه الألفاظ من الركة والسملجة ما يشهد بكونها كذباً وافتراء على الله، ولنا في إبطالها طريقان:

أحدهما: أن أهل الكتب قد بدلوا وغيروا كما حكى الله عنهم، وبطل التواتر في نقلهم.

والثانية: أن هذه الألفاظ عربية وكتبهم أعجمية وهم فسروها على فاسد أصولهم، ولسنا نقبل تفسيرهم؛ لأنهم عندنا غير مصدقين، ومن الجائز أن يكون هناك قرائن تشعر بالمراد، وأن هذا كغيره من المتشابه، وكتاب الله العزيز مشحون بإبطال مذهب النصارى.

الاستمرار، وإذا كانت الحال مستمرة في ذلك عرفنا حاجة الحياة إليه. وقال الشيخ أبو علي رَحِمَهُ اللَّهُ: بل لا تحتاج إليه إذ لو احتاجت إليه لوجب أن تشيع الحاجة في كل محل فيه حياة مع علمنا بأن الروح لا تجاوز أكثر المحال، ولبسط الكلام في ذلك موضع أخص به.

قوله: (**﴿ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ ﴾ أي بهداية**). الذي ذكره في بعض التفاسير، قيل: بنصر، وقيل: بالإيمان، وقيل: بالقرآن. وكلام المصنف مناسب لما ذكره جار الله فإنه قال: ﴿ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ ﴾ بلطف من عنده حييت به قلوبهم.

قوله: (**وقال إني ذاهب إلى أبي وأبيكم**) هو بالباء الموحدة.

قوله: (**وكتاب الله العزيز مشحون بإبطال مذهب النصارى**).

---

(١). أي أكذوبات.



....

يعني في التثليث والبنوة، كقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة:٧٣]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ [يونس:٦٨] ونحو ذلك من الآيات.

وقد أجاب الإمام يحيى عليه السلام على تسليم صحة نقلهم بأن معناه أنه يذهب إلى الموضع الذي أمره الله تعالى الرؤوف بهم وبه المالك له ولهم لأنه يتجوز بالأبوة عن الرحمة والرأفة، لأن شفقة الآباء على الأبناء معروفة، فجاز أن يتجوز باسم الأب عن الرؤوف الرحيم وذلك لا يقتضي أن يسمى المرحوم ابناً قياساً بل لا بد من أذن سمعي.

وقد أجيب أيضاً بأنه لو صح ما قلتم لوجب ألا يقتصروا عليه لأنه قال: أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم، فلم يخص نفسه بذلك، ثم إن الابن حقيقته في اللغة: من خلق من ماء الأب، والابن في الشرع المولود على فراش الأب، والأب لغة من خلق الولد من مائه، وشرعاً من / ٣٨٩/ ولد الولد على فراشه، ولا يصح أي هذه الأشياء المعتبرة لغة أو شرعاً في حقه تعالى وحق المسيح، والابن وإن استعمل في غير ذلك تجوزاً فهو بشرطين:

أحدهما: أن يكون من جنس الحيوان الذي منه الأب. الثاني: أن يكون دونه في السن، وكل هذا لا يصح في حقه تعالى والمسيح، فهذه الجملة تبطل ما يقوله اليهود من أن عزير ابن الله.

تنبيه:

مقالات اليهود والنصارى في عيسى عليه السلام على طرفي نقيض، أما اليهود فغلوا في بغضه وقالوا: ولد لغير رشدة، وأطنبوا في سبه وبالغوا في ذمه، وأما النصارى فغلوا في تعظيمه هو وأمه ومدحهما حتى قالوا: هو إله، وأمه كذلك.



....

فائدة:

سمي عيسى عليه السلام بالمسيح لأنه مسح بالبركة. وقيل: من مسح الأرض، لأنه عليه السلام كان يمسحها بمعنى أنه يسير فيها أكثر من غيره. وقيل: سمي بذلك لأن باطن قدمه كان مسنوناً ليس فيه انخفاض كالأقدام المعتادة.

ولا يقال: فكان الدجال سمي مسيحاً لذلك فإنه سمي مسيحاً لأنه ذو عين واحدة وعينه الأخرى مساوية لخده. وقيل: لمسحه الأرض كما تقدم في عيسى عليه السلام.

تنبيه:

لا كلام في أنه يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم وصفات الكمال والإلهية، وأنه لا يستحق العبادة غيره تعالى لاختصاصه تعالى بتلك الصفات وإنعامه بأصول النعم دون غيره، وأن العلم بذلك من فروض الأعيان[1].

---

(١) ـ هذا هو آخر الجزء الأول من نسخة (ب) قال ناسخها: لما فرغ مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين أبو الحسن عزالدين بن الحسن بن أمير المؤمنين من تأليف الجزء الأول من التعليق على منهاج التحقيق قال عليه صلوات رب العالمين: الحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله وسلامه كان الفراغ من زبر هذه الحواشي على باب التوحيد وما قبله من كتاب المنهاج صحوة يوم الأربعاء تاسع شهر ذي الحجة سنة (٨٦٤) على يد جامعها العبد الفقير إلى الله تعالى عزالدين بن الحسن بن أمير المؤمنين عفى عنه وتغمده برحمته وسائر المسلمين إنه سميع مجيب.

قال ناسخها: وكان الفراغ من زبر هذا الجزء المبارك لدخول سبعة أيام في شهر شعبان بمسجد الدينار في محروس فلله سنة ثمان وثمانين وثماني مائة سنة بخط مالكه الفقير إلى كرم ربه المهدي بن الصالح السلطان أهـ.



الكلام في العدل

(الكلام في العدل)

اعلم أولاً أن وجه تأخيره وتقديم كتاب التوحيد والإتيان به على أثره أنه كلام في أفعال الله تعالى وأحكام أفعاله وما يتعلق بذلك، والتوحيد كلام في ذاته تعالى وصفاته الإثابتية والنفيية، فكان تقديمه وتأخير العدل واجباً لأنه لا يمكن الكلام على فعل لذات وعلى حكمه إلا بعد العلم بتلك الذات، وما كان من الصفات يتوقف عليه العلم بالأفعال، وأيضاً فمن مسائل التوحيد ما يدل على بعض مسائل العدل، ومن حق الدليل أن يتقدم العلم به على المدلول، فلنتكلم على ضبط علوم العدل وحصرها، وله طريقان:

جملي وتفصيلي، فالجملي حاصله أنها تنقسم إلى إثبات ونفي:

فالأول: أن أفعاله تعالى حكمة، وأن أقواله صدق، وأنه يأمر بالمصلحة وينهى عن المفسدة ويريد الطاعات ويكره المعاصي، ويثيب المطيعين ونحو ذلك.

والثاني: أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يريد القبائح ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يكلف ما لا يطاق ولا يعذب بلا ذنب ولا يظلم ولا يأمر بالفحشاء وغير ذلك.

والتفصيلي أن نقول هي بالنظر إلى اختلاف الناس فيها تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول[1]: نثبته فعلاً لله وغيرنا ينفيه كإنزال الأمراض والأسقام والآفات في النفوس والزروع، وأن القرآن من قبيل أفعاله تعالى.

الثاني: ما ننفيه عنه تعالى وغيرنا يثبته فعلاً له كأفعال العباد وتكليف ما لا يطاق وإضلال

(١)- قد ذكر الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في التمهيد (ج/٢/٣٩١) ما يقارب هذا التقسيم، بل بعض ما هنا لفظ التمهيد فليعلم.تمت

العدل في اللغة: مصدر عدل، ويستعمل في الفاعل مبالغة إذا أكثر من فعل العدل، فيقال: رجل عدل، كما يقل صوم ورضى، ومنه ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾.

الخلق وإغوائهم وصدهم عن السبيل ونحو ذلك.

الثالث: ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه كما نقوله في تكليف مَنِ المعلوم من حاله أنه يكفر، وتبقية مَنِ المعلوم من حاله أنه يضل مع كونه في الحال مهتدياً، واخترام من المعلوم من حاله أنه سيهتدي وهو ضال في الحال، والبعثة للأنبياء عليهم السلام.

والرابع: ما نقضي عليه بالقبح وغيرنا يذهب إلى حسنه منه تعالى، كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق وقبح الإضلال والإغواء وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الأطفال بذنوب آبائهم.

الخامس: ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا / ٣٩٠/ يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين، والإثابة للمطيعين، والتعويض للمؤلمين، واللطف في حق من يلتطف وغير ذلك.

السادس: عكسه، وهو ما لا نعده واجباً وغيرنا يقضي بوجوبه كنفينا وجوب الأصلح في الأمور الدنيوية ووجوب العقاب، فمرجع علوم العدل ومدارها على هذه الأقسام.

عدنا إلى تتبع ما يفتقر إلى الكشف من كلام المتن.

قوله: **(العدل في اللغة: مصدر عدل)**.

قيل: هذا عرف اللغة، وأما أصلها فالعدل: المثل، ومنه: ﴿أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا﴾ [المائدة:٩٥].

قلت: بل الظاهر أنهما معنيان لغويان فإن مصادر الأفعال ثابتة في أصل اللغة.

قوله: (**ومنه:** ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾).

أي ومن استعمال المصدر في الفاعل للمبالغة قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾ [هود:٤٦] في قراءة من قرأ بفتح الميم والتنوين.

وفي اصطلاح الفقهاء: من كان ظاهره السلامة في فعل الطاعات واجتناب المقبحات.

وفي اصطلاح المتكلمين فقد يراد به الفعل، وقد يراد به الفاعل، وقد يراد به هـذا العلم المخصوص الذي باين به أهل الحق مَنْ سواهم، فإذا أريد به الفعل فهو عند قاضي القضاة /١٧١/ كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره، وهذا بناء على أصله في أن ابتداء خلق العالم عدل، وأن العدل لا يكون مقصوراً على الحقوق، وهو منتقض بترك الظلم فإنه عدل وليس بفعل، وعند الجمهور هو إنصاف الغير بفعل ما يجب له أو يستحق عليه، وبترك ما لا يستحق عليه مع القدرة، واحترزوا بقولهم: مع القدرة من الضعيف إذا ترك ظلم السلطان فإن ذلك لا يسمى عدلاً، وأرادوا بقولهم: مع القدرة أي مع الاختيار، وكون القادر غير ملجأ إلى الترك، ولم يريدوا بقولهم: مع القدرة أي مع كونه قادراً؛ لأن من ليس بقادر قد خرج عن الحد بذكرا لترك؛ لأن من لا يقدر على الشيء لا يسمى تاركاً له، وإن استعمل في الفاعل فهو الذي لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب مع العلم والاختيار.

قوله: **(وهو في اصطلاح الفقهاء)**... إلى آخره.

ذكر السيد المؤيد بالله في تحقيقه أنه الخارج من كل شبهةٍ المحاسب نفسه في كل طرفة، وتارة ذكر أنه من كانت محاسنه أكثر من مساويه مع اجتناب الكبائر وهذا أقرب، وذكر ابن الحاجب[1] أن العدالة: محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة. قال: ويتحقق باجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح. يعني ببعض المباح: كالأكل في الأسواق وبحضرة الجمع، والبول في السكك لغير عذر، ونحو ذلك مما لا يفعله من له مروءة، وقوله: ليس معها بدعة. ليخرج فاسق التأويل كالخوارج.

قوله: **(وهو منتقض)**.

يعني حد القاضي لا مذهبه، وأراد بقوله: أو لنصرة. ليدخل نحو العقاب.

---

(١)- ابن الحاجب هو عثمان بن أبي بكر جمال الدين ابن الحاجب ، فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية وأصول الفقه من أصل كردي ، ولد في أسنا من صعيد مصر سنة ٥٧١هـ ، ومات بالأسكندرية سنة ٦٤٦هـ ، وكان أبوه حاجباً فعرف به ، أشهر مصنفاته : منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ، والكافية في النحو والشافية في الصرف ، تمت.

قلنا: مع العلم والاختيار احترازاً من غير المكلفين والساهي والنائم، فإنهم وإن لم يفعلوا القبيح ولا أخلوا بالواجب إذ لا واجب عليهم فليسوا عدولاً لفقد العلم، وكذلك الممنوع من فعل القبيح، والإخلال بالواجب لا يكون عدلاً لفقد الاختيار، وهذا أحسن من قولهم في الحد: وأفعاله كلها حسنة؛ لأن ذلك يبطل فائدة قولهم: لا يفعل القبيح، وهي أم المسائل.

فصل/مر في هذه الجملة ذكر الفعل والواجب والحسن والقبيح فاقتضى ذلك بيان معاني هذه الألفاظ

فالفعل: هو ما وجد من جهة من كان قادراً عليه. وقلنا: كان لأن حال وجوده يخرج عن تعلقه بالقادر، بل في الأفعال ما يجوز وجوده حال عجز فاعله أو موته كالمسببات المتراخية،

(**فصل**: قوله: (**مَرَّ في هذه الجملة**)... إلى آخره.

اعلم أن المصنف لما أتى بذكر كتاب العدل وفرغ من حقيقته قدَّم على الكلام في مسائله أربع مقدمات لاحتياج مسائل العدل إليها وتوقفها عليها، فإنا مالم نعلم القبح والحسن ونحوهما لا يمكنا الحكم على أفعال الله بإثبات الحسن ونفي القبح ونحو ذلك في الوجوب وغيره، ومالم نعلم أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من أي فاعل كان لم يمكن القول بأنه تعالى لا يفعله لتجويز أنه لا يقبح منه، ومالم نعلم أن القبح والحسن يثبتان عقلاً لم نحتج إلى الاستدلال على أنه لا يفعل القبيح إذ لا قبيح يمكن وجوده منه تعالى، ولو لم نثبت قادريته على فعل القبيح لم نعلم أن تركه له لأجل قبحه وكنا نجوز أن يكونْ لعدم القدرة عليه، ولم نحتج إلى الاستدلال على أنه لا يفعله. فالمقدمات الأربع الكلام في حقيقة الفعل وقسمته وتوابع ذلك وهو الفصل الأول. والثانية الكلام في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن وهو الفصل الثاني. والثالثة أنا نعلم بالعقل وجوب بعض الأفعال إلى آخره وهو الفصل الثالث. والرابعة الكلام في أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً وهو الفصل الرابع.

قوله: (**كالمسببات المتراخية**). يعني مسببات الاعتمادات كالإصابة في الرمي ونحو ذلك، إذ لا تتراخى من المسببات غيرها.

وتنقسم إلى قبيح وحسن، ولا قبيح ولا حسن، فالذي ليس بقبيح ولا حسن هو ما ليس له صفة زائدة على كونه فعلاً كانخفاض الرمل عند السير وانتثار التراب عند الجلد ونحو ذلك من الأفعال اليسيرة.

والقبيح: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه لا في حالة عارضة.

و قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الصغائر والقبائح الواقعة من الساهي والنائم عند غير أبي هاشم، فإنه يشترط في القبيح القصد، ولتدخل القبائح الواقعة من الصبيان وسائر من لا عقل له عند غير أبي الحسين فإنه يشترط في القبيح العلم أو التمكن منه.

قوله: (**لتدخل الصغائر**).

يعني حيث صدرت ممن له ثواب أكثر من عقابها فإنه لا يستحق عليها ذماً مع قبحها لكنه يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن يفعلها وليس له من الثواب ما يزيد على عقابها.

قوله: (**عند غير أبي هاشم**). وإلى مثل قوله ذهب أبوه أبو علي وأصحابهما.

قوله: (**عند غير أبي الحسين**). وإلى مثل قوله ذهب ابن الملاحمي حكاه عنه الفقيه قاسم، وحكى عنهم الإمام يحيى إطلاق القول بعدم قبح أفعال الصبيان ومن لا عقل له والساهي والنائم، واحتجوا بأن القبيح يقبح لوقوعه على وجه إذا علم فاعله قبحه أو تمكن من العلم، والصبيان ونحوهم لا علموا ولا تمكنوا.

نعم وأما أبو علي بن خلاد وغيره من متأخري المعتزلة فذهبوا إلى أنه /٣٩١/ ما صدر من الساهي والنائم والصبيان والمجانين من أنواع القبيح فهو قبيح لأن القبيح يقبح لوجه يقع عليه من كونه ظلماً وكذباً وجهلاً وعبثاً، وبه قال الشيخان وأصحابهما في الصادر من الصبيان والمجانين. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وبهذا قالت الزيدية.

واعلم أنه لا خلاف في أن القبائح لا تقبح منهم، بمعنى أنهم لا يستحقون عليها ذماً ولا عقاباً..



وكذلك القبائح الواقعة من الملجأ والمكره عند من يقول بقبحها، فإن كل هذه قبائح ولا يستحق الذم عليها إلاَّ على بعض الوجوه.

وقلنا: إلا في حالة عارضة احترازاً من تناول الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار المفرط، فإنه واجب، ومع ذلك فإنه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه إلا أن الخمر حالة وجوده حالة عارضة، وأصله القبح لدخوله في حقيقة القبيح، ولا يخرج من الحد ما استحق الذم عليه على كل الوجوه لأنه قد استحق على بعض الوجوه وزيادة.

قوله: (**عند من يقول بقبحها**). هو الظاهر من مذهب الأصحاب والموافق للقواعد وإن لم يقبح منهما بمعنى أنهما لا يستحقان عليها ذماً ولا عقاباً، وقد نص الفقيه قاسم على أن الإلجاء لا يخرج القبيح عن كونه قبيحاً، وفي كلام أبي الهذيل ما يدل على مخالفته في ذلك فإنه ذكر أن الكذب الواقع من المكره لا يقبح وإن لم يعرض.

وذكر الفقيه قاسم أن الإلجاء قد يرفع قبح الفعل كمن الحي إلى إفساد زرع لغيره.

قوله: (**وقلنا: إلا في حالة عارضة**)... إلى آخره.

اعلم أن ظاهر هذا القيد لا يفيد ما أراد به من الاحتراز بل يفيد نقضه لأن تناول الميتة يستحق الذم عليه على بعض الوجوه لا يستحق الذم عليه إلا في حالة عارضة، فكما أنه يدخل تناول المضطر للميتة بقولنا: على بعض الوجوه فإنه يدخل بقولنا: إلا في حالة عارضة.

ولعل الوجه في تمشيته ألا يجعل استثناء من قوله: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم بل يجعل استثناء من المحدود كأنه قال: فما جمع هذه القيود فهو قبيح إلا في حالة عارضة فليس بقبيح، وعلى كل حال ففيه ركة.

قوله: (**ما استحق الذم عليه على كل الوجوه**). يعني كجهل المكلف بالله تعالى.

واعلم أن هذه الحقيقة التي ذكرها المصنف للقبيح رسمية وحدَّهُ الحقيقي على ما ذكره بعضهم: ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الإقدام عليه على بعض الوجوه، فهذه الأوصاف

والحسن: هو ما إذا فعله المتمكن من العلم بصفته لم يستحق الذم بوجه. قلنا: المتمكن مع العلم بصفة لتخرج أفعال غير المكلفين وأفعال الساهي والنائم، فإنها لا توصف بالحسن وإن وصفت بالقبح، والفرق أن القبيح يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع عليه قبح من أي فاعل كان والحسن إنما يحسن لحصول غرض فيه وتعريه عن سائر وجوه القبح، هذا ما يقوله الجمهور.

فلما الشيخان فعندهما أن الحسن أيضاً إنما يحسن لوقوعه على وجه من كونه جلب نفع أو دفع ضرر، إما للنفس أو للغير.

واعترضه الجمهور بأنه يلزم حسن الكذب الذي فيه جلب نفع أو دفع ضرر.

ويمكن الجواب: بأنهما يشترطان تعريه عن وجوه القبح كما يشترطان في قبح القبيح صدوره عن قصد.

تجري مجرى الذاتية إذ لا تعقل ماهية القبيح مع كونه للمتمكن منه الإقدام عليه وليست بذاتية لأنها أوصاف للقادر عليه لا له.

قلت: والظاهر أنها أيضاً حقيقة رسمية.

فائدة:

القبيح يسمى قبيحاً لغة وشرعاً، وأما تسميته جريمة ومحظوراً ومعصية ومكروهاً لله تعالى فأسماءٌ شرعية.

قوله: (**فلما الشيخان**)... إلى آخره. وإلى مثل ما ذهبا إليه ذهب القاضي في مواضع وله في مواضع أخر ما يقضي بموافقته لأبي عبدالله والجمهور.

قوله: (**من كونه جلب نفع أو دفع ضرر إما للنفس أو للغير**).

هذا هو الوجه عندهما فيما عرف فيه ذلك، وأما نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع فحسن عندهما لكونه صدقاً، وكذلك الأمر بالحسن والنهي عن القبيح يحسن لكونه أمراً

فصل/وينقسم الحسن، إلى واجب، ومندوب أو ما في حكمه، ومكروه، ومباح.

فالواجب في اللغة: هو الساقط، ومنه ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج:٣٦]، وهو الثابت أيضاً.

وفي الاصطلاح: هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه.

بذلك ونهياً عن ذلك، قيل: وكلامهم جميعاً متقارب مع اتفاقهم على أنه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن أن الحكم يكون له ويقبح الفعل ولا يعتبر حصول وجه الحسن فيه.

قوله: (**واعترضه الجمهور**)... إلى آخره.

الأحسن في توجيه اعتراضهم أنه لو كان يحسن لوجه يقع عليه للزم إذا اجتمع في الفعل وجه حسن ووجه قبح أن يكون حسناً قبيحاً ككذب فيه جلب نفع أو دفع ضرر.

قوله: (**ويمكن الجواب**)... إلى آخره.

يرد عليه أنه لو كان للحسن وجه لا يستقل بالتحسين ولم يقف تأثيره على انتفاء وجه القبح كما أن وجه القبح لما كان مؤثراً في القبح استقل بالتأثير فيه ولم يحتج إلى انتفاء وجه الحسن.

(**فصل**: قوله: (**وينقسم الحسن**)... إلى آخره.

كان قياس قوله: ومندوب أو ما في حكمه وأن يقول: ومباح أو ما في حكمه. والذي في حكمه العقاب من فعل الله تعالى، ولا يسمى مباحاً لأن المباح: ما عُرِّفَ فاعله حسنه إلى آخر حده، ولا يصح أن يكون الله معرِّفاً لكن له حكم المباح.

قوله: (**وهو الثابت أيضاً**).

منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا وجب المريض فلا تبكينَّ باكية» أي إذا ثبت ساكناً، ومنه وجب الحق على فلان، أي ثبت وقر.

قوله: (**وفي الاصطلاح**).

اعلم أنه يستعمل اصطلاحاً في أمور أربعة:

أحدها: ما ذكره وهو الواجب الذي هو مناط التكليف.

ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً.

قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الواجبات المخيرة

والثاني: الواجب الذي هو في مقابلة الجائز. يقال: صفات الله واجبة له، المعنى أنها غير جائزة.

والثالث: الذي هو في مقابلة الاختيار كما يقال: كون الجسم متحركاً صادر عن مؤثر على سبيل الوجوب أي ليس بمختار.

والرابع: الذي يراد به الثابت المستمر، يقال: من توفرت دواعيه إلى الفعل وصوارفه عن تركه وجب حصول الفعل منه بمعنى استمر حصوله.

قوله: (**ويدخل في ذلك ما يكون استحقاق الذم على الإخلال به عارضاً**).

اعلم أن المصنف استشعر ورود إشكال على حده للواجب وهو أن يقال: يلزمك أن يكون أكل الميتة وشرب الخمر واجباً لأنه يستحق الذم على تركه على بعض الوجوه، وهو مع الضرورة وخشية التلف، فأراد أن ينبه في الحد على دفع هذا الإشكال، ولكن صعب عليه الاحتراز ولم تتسهل له العبارة، لأنه إن استثنى ذلك وقال: إلا في حالة عارضة لزم إخراج أكل الميتة ونحوه مطلقاً في حالة الضرورة وغيرها، وليس كذلك فإنه في حالة الضرورة واجب لا محالة، فقال: ويدخل في ذلك. إلى آخره.

ودخوله قد حصل من قوله: على بعض الوجوه. لكنه دخل معه غيره وهو أكل الميتة ونحوه في غير حال الضرورة، وهذا الذي زاده المصنف لا يخرجه ففي العبارة ركة وإن كان المقصود معروفاً.

ولو قيل: ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه مالم يكن أصله القبح ولا يجب إلا في حالة عارضة لكان أوضح وأسلم، والله أعلم.

قوله: (**لتدخل الواجبات المخيرة**).

قلنا: على بعض الوجوه لتدخل الواجبات المخيرة وفرض الكفاية، والواجب الموسع والمطلق الذي تركه صغيرة، فإنه إنما يستحق الذم على الإخلال بهذه على بعض الوجوه،

يعني كالكفارات الثلاث فإن المكلف إذا فعل واحدة منها وترك الآخرتين فقد ترك واجباً ولا يذم على تركه في هذه الحال، لكنه يذم على تركه على بعض الوجوه وهو حيث لا يكون قد فعل ما فعله.

قوله: (**وفرض الكفاية**).

يعني فإنه إذا فعله بعض المكلفين وتركه الآخرون فإنهم لا يذمون على تركه في هذه الحال وهو واجب عليهم، لكنهم يذمون على بعض الوجوه وهو حيث تركوه ولم يفعله غيرهم.

قوله: (**والواجب الموسع**).

يعني فإن المكلف إذا تركه في أول الوقت فربما سمي تاركاً للواجب ولا يستحق الذم لكنه يستحقه على بعض الوجوه، وهو حيث تركه حتى خرج الوقت أو تركه في أوله غير عازم على فعله في بقية وقته.

قوله: (**والمطلق الذي تركه صغيرة**).

يعني فإن تاركه لا يذم حيث له ثواب أكثر من عقاب تركه، ويذم على بعض الوجوه حيث تركه ولا ثواب له يزيد على عقاب تركه، وأراد بالمطلق مالم يرد مؤقتاً بوقت كالحج ونحوه.

قال الإمام يحيى: والاحتراز في حد الواجب عما تركه صغير وفي حد القبيح عن الصغيرة ليدخلا بقولنا: على بعض الوجوه لا يتأتى إلا على مذهب متقدمي المعتزلة من أن الصغيرة تنقسم إلى محققة ومقدرة، فالمحققة حيث يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابها، والمقدرة حيث لا يكون ثوابه أكثر لكنه يمكن أن يكون أكثر بحيث أنه لو كان له ثواب كثيراً لوقعت مكفرة في جنبه، فأما على اصطلاح متأخريهم وهو أن الصغيرة ليست إلا قسماً واحداً وهو المحققة فلا نحتاج إلى الاحتراز منها ولا يصح.

ولا ينتقض بما يستحق الذم بالإخلال به على كل الوجوه لعدم التنافي.

قلنا: ويدخل في ذلك ما يستحق الذم على الإخلال به في حالة عارضة أردنا به بعض المحظورات والمباحات، فإنه يجب عند الاضطرار ويستحق الذم بتركه، إلا أن هذه الحالة عارضة وهو غير واجب في ما عداها، وإن كان قد استحق الذم على الإخلال به على بعض الوجوه لما كان وجوبه عارضاً والأصل خلافه.

وينقسم إلى عقلي كقضاء الدين ودفع الضرر عن النفس ونحو ذلك، وشرعي كالصلاة والنية ونحو ذلك.

قلت: وما ذكره ليس بصحيح فإن الاحتراز محتاج على كلا المذهبين، إذ المراد أن هذا الفعل أو الترك المعين الذي هو صغيرة في حق هذا الفاعل المعين الذي ثوابه أكثر من عقابه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه، وهو حيث يصدر منه ولا ثواب له يزيد على عقابه وسواء قلنا بأنه حينئذ صغيرة مقدرة أو لا.

قوله: **(لعدم التنافي)**. أراد الذي يستحق الذم عليه على كل وجه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه قطعاً فقد دخل في المحدود، وفيه نظر.

تنبيه:

الواجب يسمى أيضاً فرضاً ولازماً ولازباً وحتماً، والحنفية يفرقون بين الفرض والواجب فيجعلون الفرض ما دل على وجوبه دليل قاطع، والواجب ما الدليل عليه ظني.

قوله: **(وينقسم إلى عقلي)**... إلى آخره. هذه القسمة بحسب طريقه، والعقلي: ما علم وجوبه بالعقل وهو ضربان: ضروري كقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم.

واستدلالي: كوجوب المعارف الإلهية وشكر المنعم المعلوم إنعامه دلالة.

والشرعي: ما لا نعلم وجوبه إلا من جهة الشرع، ولا يقال: ما علم وجوبه من جهة الشرع، فإنه يدخل فيه ما علم وجوبه عقلاً وشرعاً وليس بشرعي بل هو عقلي لسبق العقل



وينقسم إلى: مخير، وهو الواجب الذي يقوم مخالفه في الصورة مقامه كرد الوديعة بالنفس أو بالغلام وكالكفارات الثلاث.

ومعين، وهو ما لا يقوم مخالفه في الصورة مقامه كمعرفة الله تعالى وكالصلاة.

إلى معرفة وجوبه ولأن دليل العقل أقوى، فأما ما تطابق فيه العقل والشرع من العمليات وكان يجوز أن يرد الشرع فيه بخلاف حكم العقل فإنه شرعي مثاله: ما ورد الشرع بتحريم ذبحه من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها. ذكر ذلك أبو الحسين وغيره. وذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة إلى أن ما هذه صفته عقلي.

والشرعي ضربان: ضروري: كالصلاة والزكاة والحج والصوم، فإنه يعلم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى بشرعيتها وكان يدين بها. واستدلالي: كتفاصيل فروض الصلاة والوضوء وأعمال الحج ومقادير النُّصُب في الزكاة ونحو ذلك.

تنبيه:

اعلم أن قولنا شرعي أعم من أن نقول: سمعي. لأن السمعي مقصور على ما يسمع من الأدلة الشرعية نحو كلام الله وكلام رسوله، والشرعي يدخل فيه غير ذلك كدلالة فعله صلى الله عليه وآله وسلم والقياس.

قوله: (**وينقسم إلى مخير**)... إلى آخره. هذه قسمة للواجب بحسبه في نفسه.

قوله: (**يقوم مخالفه في الصورة مقامه**). وإنما لم يقل: يقوم غيره لأنه ليس في الواجبات شيء لا يقوم غيره مقامه فإن الصلاة في جانب من المسجد تقوم مقامها الصلاة في جانب آخر مع أنها أعيان أخر، ولسنا نكلف باتحاد أعيان الذوات لأنها لا تميز لنا عن غيرها فالتكليف بها تكليف بغير الممكن. قال السيد مانكديم: وإن وجد فيما يجب على الله تعالى يعني لأنه لا يمتنع اختصاص المصلحة الدينية بأعيان يوجدها الله تعالى دون غيرها، وهو تعالى قادر عليها عالم بتميزها كبعثته مَنْ علم أن المصلحة له ولسائر المكلفين في إرساله دون غيره.

وينقسم إلى: موسع، وهو: ما يجوز تأخيره عن أول أوقات وجوبه كقضاء الدين قبل المطالبة والصلاة في أول الوقت.

ومضيق: وهو الذي لا يجوز تأخيره كقضاء الدين بعد المطالبة والصلاة في آخر الوقت.

والمندوب: هو ما كلفنا فعله ولم نذم على تركه بحال.

وقلنا: بحال احترازاً من الواجب المخير، وفروض الكفايات وسائر ما احترزنا منه في حقيقة الواجب، فإنا كلفنا فعله ولم نذم بتركه في بعض الأحوال لكنا نذم في بعضها بخلاف المندوب فإنا لا نذم بتركه أصلاً/٨٧٣/

قوله: (**كرد الوديعة بالنفس أو بالغلام**).

جعل هذا مثلاً للمخير العقلي والأولى في تمثيله أن ينزل بإنسان داء فقيل له: تنفعك الحجامة أو شرب هذا المسهل لأن اختلاف الصورة ههنا واضح.

قوله: (**وينقسم إلى موسع**)... إلى آخره.

هذه قسمة بالنظر إلى وقته، وكان الأولى في هذا النوع من التقسيم أن يقال: وينقسم إلى: مطلق لا وقت له كالزكاة والحج ونحو ذلك.

وإلى مؤقت وهو ضربان: موسع ومضيق، وقد قيل في حقيقة الموسع: ماله وقت يسعه ويزيد عليه. وفي حد المضيق: ما له وقت يسعه أو بعضه ولا يزيد عليه.

ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة ؏]. قال: ولا يكون الواجب المؤقت إلا في الواجبات الشرعية.

قوله: (**والمندوب هو ما كلفنا فعله**)... إلى آخره.

هذا بناء على مذهب أبي إسحاق بن عياش وهو أنا مكلفون بالمندوب خلاف ما ذهب إليه ابن الحاجب وغيره من أنه ليس بتكليف. قال ابن الحاجب: والخلاف هذا لفظي.

فقال بعض شارحي كتابه: لأنه إن أريد بالتكليف ما يترجح فعله على تركه سواء ذم



وأما ذم الفقهاء لتارك النوافل أجمع فليس بذم على الحقيقة وإنما هو استنقاص له من حيث يستدل على استهانته بالخير وقصور همته.

والذي في حكم المندوب هو التفضل الصادر من جهة الله تعالى، فإنه لا يوصف بشيء من هذه الأوصاف مع أنه حسن.

والمكروه: ما كلفنا تركه ولم نذم على فعله بحال. وقلنا:- احترازاً من الصغائر وسائر ما تقدم ذكره في حقيقة القبيح، فإنا كلفنا تركه ولم نذم على فعله في بعض الأحوال لكنا نذم في بعضها بخلاف المكروه، فإنا لا نذم عليه أصلاً.

والمباح: هو ما لم نكلف بفعله ولا بتركه مع حسنه، وقلنا: مع حسنه احترازاً من الفعل اليسير فإنه ليس بحسن.

تاركه أم لا فهو تكليف، وإن أريد أنه مطلوب طلباً يمنع تركه فليس بتكليف، وهكذا المكروه في جانب النهي فإنه كالمندوب في جانب الأمر خلافاً واحتجاجاً.

قوله: (**وأما ذم الفقهاء**)... إلى آخره. إشارة إلى ما نسب إلى الناصر وأكثر المعتزلة/ ٣٩٤/ أنه من اعتاد ترك النوافل فسق، وعن القاضي أن ترك السنة لغير عذر محظور، وظاهره فيه غاية الضعف فلا تفسيق إلا بقاطع. وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في الأعرابي الذي أقسم لا زاد على الفرائض ولا نقص: «أفلح وأبيه إن صدق»[1].

قوله: (**والمكروه**)... إلى آخره.

إنما سمي مكروهاً تجوزاً لأن النهي عنه ليس بنهي على الحقيقة إذ لا تقترن به كراهية لكن لما أشبه القبيح في أنه يستحق بتركه الثواب سمي مكروهاً، ومثاله في الشرع واضح، والعقلي منه كالتعبيس وعدم البشر لغير سبب.

---

(١) ـ هو بعض حديث عن أنس قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله: كم فرض الله على عباده من الصلوات؟ قال: «افترض الله على عباده صلوات خمساً» فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أفلح وأبيه إن صدق»، وفي رواية الترمذي «إن صدق ليدخلن الجنة» أخرجه مسلم والترمذي. اهـ

فصل/ في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن

اعلم أولاً أن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً، فلا يعلم وجه قبح الظلم مثلاً إلا من علم كونه ظلماً؛ لأنه هو الوجه في قبحه وسواء علم التفصيل وهو أن كونه ظلماً هو الوجه في القبح أو لم يعلم أنه الوجه لكنه قد علمه.

إذا ثبت هذا فقد عرفت انقسام الأفعال إلى عقلي وشرعي، فأما العقليات فتجب لوجوه تقع عليها من نحو كونها قضاء دين أو رد وديعة أو شكر منعم أو دفع ضرر، وتقبح لوجوه تقع عليها من نحو كونها ظلماً وعبثاً،

(**فصل: في الوجه الذي لأجله وجب الواجب وقبح القبيح وحسن الحسن**)

قوله: (**جملة أو تفصيلاً**). قد بينهما في قوله: (**فلا يعلم قبح الظلم**)... إلى آخره.

ويعرف منه أن من علم كونه ظلماً فقد علم وجه القبح جملة، ومن علم أن كونه ظلماً هو المؤثر في قبحه فقد علمه تفصيلاً.

قوله: (**من نحو كونها ظلماً وعبثاً**)... إلى آخره.

اعلم أن أمهات القبائح أربع: الظلم والكذب والعبث والجهل. وإنما قبحت لكونها ظلماً وكذباً وعبثاً وجهلاً وما عداها من القبائح راجع إليها، وضابط ذلك أن يقال: الوجه الذي إذا وقع عليه الفعل كان قبيحاً لا يخلو إما أن يكون من حيث تعلقه بغيره أو من حيث الفعل نفسه:

فالأول الكذب والجهل، إذ وجه قبحهما كون متعلقهما لا على ما هو به.

والثاني لا يخلو إما أن يكون عدم الغرض في الفعل فهو العبث، أو كون فيه ضرر خالص وهو الظلم فلا يرد قبح الظن الذي متعلقه لا على ما هو به لأن له مقتضياً وهو الأمارة بخلاف الكذب والجهل، فلو قدرنا صدور ظن لا عن أمارة متعلقة لا على ما هو به لكان قبيحاً لكنه لا يقع إذ لا داعي إليه.

وجلب ضرر ومفسدة ونحو ذلك، وتحسن لحصول غرض فيها وتعريها عن سائر وجوه القبح بحسب الخلاف المتقدم.

وأما الشرعيات فتحسن عند غير أبي علي لكونها مصالح وإلطافاً في العقليات العمليات احترازاً من نحو المعرفة، فما كان لطفاً في واجب فهو واجب كالفرائض وما كان لطفاً في مندوب فهو مندوب كالنوافل بحسب خلاف في النوافل سيأتي في باب التكليف.

قوله: (**ومفسدة ونحو ذلك**).

المفسدة: ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل القبيح وترك الواجب، وأراد بنحو ذلك سائر القبائح كالكذب والجهل.

قوله: (**بحسب الخلاف المتقدم**) يعني بين الشيخين والجمهور في وجه الحسن.

قوله: (**فيحسن عند غير أبي علي**).

يعني فأما أبو علي فإنه يجعل الوجه في وجوب الواجبات الشرعية كونها تروكاً للمفاسد، بمعنى أن فعلها يمنع وجود القبيح الشرعي[1]، وفي كلام الشيخين ما يقضي بجواز أن يكون وجه الوجوب تحصيل الثواب وبه قال الأصم وغيره، وتأول صاحب (المحيط) كلام الشيخين.

قوله: (**بحسب خلاف في النوافل سيأتي**)

إشارة إلى ما ذهب إليه الجمهور من أن وجه حسنها كونها مسهلة للفرائض وسيأتي

---

(١) ـ أما عند قدماء أئمتنا عليهم السلام فوجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وشرب الخمر هو كونه كفر نعمة المنعم، وكفران النعمة قبيح عقلاً، بيانه: أن امتثال أمر المالك المنعم واجب عقلاً لمكان نعمته، فامتثال أمره شكر لنعمته، إذ الشكر يكون باللسان والجنان والأركان، وإذا ثبت ذلك ثبت أن ترك امتثال أمره وعصيانه يكون كفراً، وعلى مثل هذا يكون وجه حسن الحسن الشرعي كالصلاة والصيام هو كونه شكراً للمالك المنعم بامتثال أمره، وإلى مثل هذا الذي ذكرناه في القبيح الشرعي والحسن الشرعي ذهب أبو القاسم البلخي وطائفة البغداديين، حكاه عنهم القاضي عبدالله بن زيد العنسي في المحجة البيضاء، قال: ويظهر كثيراً من كلام أصحابنا البصريين أن العبادات شكر لنعم الله تعالى، قال: وهو قول الطائفة الكثيرة من أهل البيت عليهم السلام.

قلت: وحكى أبو مضر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم يقولون: إن الشرعيات من العبادات ونحوها وجبت عقلاً كالعقليات سواء، والسمعيات إنما كانت شرطاً للأداء لا للوجوب، ذكره في شمس الشريعة، اهـ من شرح الأساس.

ويقبح عند غير أبي علي لكونها مفاسد في العقليات العمليات.

وقال أبو علي: يجب لمنعها من القبيح، ويقبح لمنعها من الواجب.

واعلم أن معنى كون هذه المحسنات والمقبحات شرعية أنا علمنا حسنها وقبحها بالشرع، وليس المراد أن الشرع جعلها حسنة أو قبيحة، فإن ذلك عندنا غير واقف على اختيار مختار لولا هذا لماحسن التكليف.

تحقيقه، وفي (المحيط) عن بعض المتكلمين أن وجه حسنها كونها ألطافاً في الواجبات الشرعية دون العقلية، وهذا القول فاسد لأنه يقتضي وجوبها، ووجه كراهة المكروه أن تركه مسهل لترك القبائح وليس فعله مفسدة داعياً إلى فعلها إذاً لقبح، ولا يلزم من القول بأن النوافل تسهل الواجبات أن تكون داعية إليها ولطفاً فيها فيجب بل كما يقول من تعود الأسفار سهلت عليه وإن لم يكن السفر الأول داعياً إلى الآخر.

واعلم أن وجه وجوب الواجبات العلمية كونها ألطافاً في العقلية العملية، ووجه قبح الاعتقادات الجهلية والتقليدية والتبخيتية كونها مفاسد في الواجبات العقلية العملية ذكره بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام].

تنبيه

إن قيل: إذا كان وجه وجوب الواجب الشرعي كونه لطفاً فما قولكم في فرض الكفاية، أهو لطف لفاعله فقط أو له ولغيره أو لغيره فقط؟ فإن قيل بأحد الأولين لزم أن يتعين عليه، وإن قيل بالثالث لزم ألا يجب عليه لأن نفع الغير لا يجب. والجواب: أنه لطف له ولهم جميعاً، ولا يلزم أن يتعين عليه لأنه لطف للجميع من أي فاعل كان وليس لفاعله من الإلتطاف به إلا كما لغيره، وإنما يختص بثوابه لا غير، ومن هنا قيل بأن ثوابه أكثر من ثواب فرض العين لإسقاطه الوجوب عن الكل.

قوله: (**لولا هذا لماحسن التكليف**). وذلك لأنها إذا لم تكن واجبة في أنفسها أو قبيحة كان

ومن هنا قال أصحابنا: إن العلم بأصول المحسنات والمقبحات ضروري أرادوا بذلك أنا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين وحسن كل مصلحة في الدين على الجملة، فإذا كان في الأفعال ما هو مصلحة وفيها ما هو مفسدة ولم تقف عقولنا على العلم بذلك، وقد علمنا بدليل العقل أن الله لا يأمر إلا بالمصلحة ولا ينهى إلا عن المفسدة، فمتى عرفنا ذلك بالشرع ألحقناه بالجملة المقررة ولم يكن من جهة /١٧٤/ الشرع إلا التعريف فقط كما نعلم بالضرورة وجوب دفع الضرر عن النفس، فمتى عرفنا الطبيب أن في بعض المأكولات ضرراً وجب علينا اجتنابه، ولم يكن منه إلا التعريف.

وبمثل هذا نجيب على البراهمة حيث قالوا: إن جاء الأنبياء بما يوافق العقل ففي العقل عنهم غنية، وإن جاءوا بما يخالفه وجب رده.

فقلنا: جاء الأنبياء بتعريف المصالح والمفاسد التي لم يقف العقل على معرفتها، وقد تقرر في العقل حسن المصالح وقبح المفاسد وهذا واضح كما ترى.

ولا نلتفت إلى ما يشنع به أهل الزيغ من قولهم إن المعتزلة تزعم أنه يعرف بالعقل وجوب الصلاة فإن المعتزلة إنما قالوا يعلم بالعقل حسن حسَن كل مصلحة وقبح كل مفسدة فأما أن الصلاة مصلحة والخمر مفسدة فلا يعلم بالعقل.

التكليف بها فعلاً أو تركاً عبثاً لا فائدة فيه، ولم يكن لجعل هذه واجبة في أنفسها أو قبيحة كان التكليف بها فعلاً أو تركاً عبثاً لا فائدة فيه، ولم يكن لجعل هذه واجبة وهذه قبيحة معنى إذ لا مخصص.

قوله: (أرادوا بذلك أنا نعلم بالضرورة قبح كل مفسدة في الدين وحسن كل مصلحة في الدين). / ٣٩٥/

فيه نظر لأن أمر الدين وشأنه غير معلوم بالضرورة فكيف يعلم بالضرورة قبح ما هو مفسدة فيه، وحسن ما هو مصلحة فيه، وهو يستلزم أن يعلم الفرع ضرورة مع أن الأصل لايعلم إلا بالاستدلال، ولعله يجاب بأن المراد بالدين وجوب الواجبات وقبح المقبحات على الإطلاق، وفي ذلك ما نعلم ضرورة.

فصل/وذهب البغداديون من شيوخنا إلى أن القبيح يقبح لعينه.

وقال ابن الإخشيد: يقبح القبيح للإرادة.

وقالت الأشعرية: إنما يحسن الفعل ويجب للأمر، ويقبح للنهي.

وقالت الجهمية: لكوننا مملوكين مربوبين.

وقالت الفلاسفة وبعض أهل الجبر: لا قبيح ولا حسن إلا من جهة الاستحلاء والنفرة.

لنا: أن العلم بالوجوب وبالقبيح يدور مع العلم بالوجوه التي تقع عليها الأفعال العقلية ثبوتاً وانتفاء مع زوال ما هو أولى من ذلك، وكذلك العلم بالحسن يدور مع العلم بحصول الغرض وزوال وجوه القبح، وسيتضح عن قريب،

(**فصل**: قوله: (**وذهب البغداديون من شيوخنا إلى أن القبيح يقبح لعينه**).

قد تؤول كلامهم بأن معنى كون القبيح ذاتياً للظلم مثلاً أنه لا يقع ظلم إلا وهو قبيح، وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل، فيكون جعله للذات تجوزاً ويعود مذهبهم إلى مذهب البصريين.

قوله: (**وقال ابن الإخشيد**). هو أبو بكر محمد، ذهب هو وأتباعه إلى أنه قبح الفعل للإرادة المتعلقة به من جهة فاعله.

قال المهدي أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام: وإنما أرادوا أن الذي يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه هو الإرادة والقبح فرع على وقوعه على وجه مخصوص، فإذا لم يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة كانت هي المؤثرة في قبحه لأنه ما أثر في السبب فهو المؤثر في المسبب، وعلى هذا فالخلاف بيننا وبينهم يعود إلى الوفاق فإنهم على هذا يوافقوننا في أنه يقبح لوقوعه على وجه ونحن نوافقهم أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة. وفيه نظر.

قوله: (**وسيتضح عن قريب**).

يعني إبطال أقوال المخالفين والرد على ما احتجوا به.

ويبطل قول البغداديين أنا وجدنا كثيراً من الأفعال يقبح في حالة دون حالة ولو قبح لعينه لقبح في كل حال؛ لأنه عين واحدة كالسجدة تحسن إذا كانت لله وتقبح إذا كانت للشيطان، وكذلك الخبر بأن زيداً في الدار يحسن إذا كان فيها ويقبح إذا لم يكن فيها، وهو خبر واحد

تنبيه:

لم يذكر المصنف هذا الدليل على أن وجه وجوب الشرعيات وقبح القبائح الشرعيات ما ذكره فلنذكر ما يذكره الأصحاب في ذلك مفصلاً، أما الذي يدل على أن وجه وجوب الشرعيات كونها مصالح لنا فهو أن الله تعالى قد عرفنا وجوبها، ولا يصح أن تجب لا لأمر وإلا لم يكن وجوبها أولى من عدمه. وإذا كان وجوبها لأمر فلا يصح أن يكون هو الخبر بوجوبها أو الأمر بها لأنها مالم تكن واجبة لم يحسن الإخبار بوجوبها، ولا الأمر بها بل يقبح لأن إيجاب ما ليس بواجب قبيح. وكان يلزم وجوب المباح والقبيح لو وقع الإخبار بوجوبها أو الأمر بهما مع ثبوت وجه القبح والإباحة، ولا يصح أن تكون واجبة للثواب لأن طلبه لا يجب وإلا لوجبت النوافل، ولا يصح وجوبها لدفع ضرر العقاب لأن استحقاق العقاب بتركها فرع وجوبها فيؤدي إلى الدور، فلم يبق إلا أن وجوبها علينا لكونها مصالح وألطافاً، ولا يصح أن تكون لطفاً في المعارف الإلهية لأنا لا نعلم وجوبها إلا بعد حصول تلك المعارف فلم يبق إلاأن تكون لطفاً في الواجبات العقليات العمليات، وترك المقبحات من العقليات.

والذي يدل على أن القبائح الشرعية قبحت لكونها مفاسد أن الله تعالى نهى عنها وأعلمنا بقبحها ورغب في تركها، فإما أن تقبح لأمر أو لا لأمر، وتعود القسمة التي ذكرناها آنفاً في الواجبات الشرعية.

قوله: (**ويبطل قول البغداديين**)... إلى آخره. هذا الذي ذكره وجه صحيح في إبطال قولهم، وقد ذكر أصحابنا في إبطاله وجوهاً أخر منها: أن صفة الذات ترجع إلى إفراد الذوات فكان يلزم في كل حرف من حروف الكذب أن يكون قبيحاً وإن لم ينضم إليه غيره.

شبهتهم: أن الجهل لا يقع غير جهل.

والجواب: لا نسلمه بل يجوز أن يقع غير جهل، فإنه لو اعتقد أن زيداً في الدار وليس فيها كان جهلاً ولو اعتقد هذا الاعتقاد بعينه وهو فيها مع سكون النفس لكان علماً، وكذلك لو بقي الاعتقاد حتى نشاهده فيها فإنه يصير علماً. ومن هنا قل أصحابنا إن العلم من جنس الجهل.

وبعد: فلو سلمنا أن الجهل لا يصير غير جهل لما سلمنا في سائر القبائح.

ومنها: أن القبيح لو كان قبيحاً لذاته لكان يجب كونه قبيحاً في حالة العدم بناء على مذهبهم في ثبوت الذات وصفتها الذاتية في حالة العدم. ومنها: أن القبح لو كان لصفة ذاتية لوجب في كل القبائح أن تكون متماثلة لأن الاشتراك في الحكم الصادر عن الصفة الذاتية يقضي بالاشتراك في الصفة الذاتية، والاشتراك فيها يقتضي التماثل واختلافها لا شك فيه، لكن جميع هذه الوجوه مؤاخذة لهم بظاهر قولهم، ومجاراة لهم بحسبه، وكلامهم قد يؤول بما ذكرناه، وقد حمل الرازي كلام الشيخ أبي القاسم في هذه المسألة وفي غيرها كقوله في الواجب والحسن والأمر والنهي والخبر وجميع الأوصاف /٣٩٦/ التي تجري على الأفعال على أن مراده بقوله فيها لذاته وعينه، أن عين الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلماً، وكذلك الجهل والكذب والعبث ونحو ذلك لا تختلف الحال فيه ولا يحتاج في كونه كذلك إلى إرادة، وكذلك قوله في أنواع الكلام كالأمر فإنه بالوضع اللغوي موضوع للأمر من غير اعتبار إرادة كالأسد والحمار، وكذلك غيره من ضروب الكلام. قال الإمام يحيى عليه السلام: وكلام الرازي بنفسه يقضي بذلك سيما في ضروب الكلام وحمله لكلام أبي القاسم على ما ذكر ليس بالبعيد وهو جيد على النظر.

قوله: **(وكذلك لو بقي الاعتقاد)**.

أي لو قدرنا أنه مما يبقى فبقي لكان على ما ذكر ويتضح الكلام في ذلك على مذهب أبي هاشم.

ويبطل قول ابن الإخشيد أنه يعلم القبيح من لا يعلم الإرادة بل من لا يثبتها.

وبعد: فالإرادة مما يقبح ويحسن، فكان يجب أن يحتاج إلى إرادة.

وبعد: فما ذكره دور لأن الإرادة إنما تقبح لقبح المراد فكيف يقبح المراد لقبح الإرادة؟

شبهته: أن الكذب إنما يكون كذباً بإرادة الإخبار عن الشيء لا على ما هو به.

والجواب: أنا لا نسلمه بل يكون الخبر كذباً إذا لم يطابق سواء أراد أم لا، بل يكون كاذباً وإن اعتقد المطابقة /١٧٥/ وأراد الإخبار عنها.

وبعد: فلو سلمنا ذلك في الكذب لما سلمناه في غير الكذب من القبائح.

ويبطل قول أهل الاستحلاء ما نعلمه من قبح الظلم والكذب والعبث وإن استحلته النفوس ووجوب رد الوديعة وقضاء الدين ودفع الضرر بالقصد ونحوه وإن نفرت عنه النفوس، وما نعلمه من حسن تحمل المشاق في الأسفار مع النفرة. ويبطل قول أهل الجبر أنه يعلم هذا الوجوب والقبح من لا يعلم أنا مأمورون ومنهيون أو مملوكون مربوبون كالملحدة والبراهمة والجاهلية، والعلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً.

قوله: (**بل من لا يثبتها**). يعني نفاة المعاني وقد تقدم ذكرهم.

قوله: (**وبعد فما ذكره فيه دور**)... إلى آخره.

فيه إشكال لأنه إنما يكون دوراً لو قال: بأن قبح الفعل لقبح الإرادة كما تُوهمه عبارة المصنف لكن ظاهر مذهبه أنه يقبح للإرادة نفسها لا لقبحها فلا دور.

قوله: (**وبعد فلو سلمنا ذلك**). أي توقف قبح الكذب على إرادة الإخبار عن الشيء لا على ما هو به وإن كنا لا نسلمه، فإن القبح وكون الخبر كذباً لا يتوقف على تلك الإرادة وإنما يكون كذباً لأن خبره لا على ما هو به سواء أراد ذلك أو لم يرده.

قوله: (**والبراهمة**)... إلى آخره. لا إشكال في أنهم لا يعلمون كوننا منهيين مأمورين لإنكارهم النبوات والشرائع، وأما كوننا مملوكين مربوبين فيعلمونه لاعتقادهم ثبوت الصانع، والله أعلم.

وبعد: فلو قبح فعل منا لأنا مملوكون مربوبون لوجب أن لا يحسن منا فعل قط لاستمرار علة القبح.

وبعد: فيلزم أن لا يجب علينا معرفة النبوة بل لا يمكن لأنه إنما يجب علينا معرفتها إذا علمنا أنا مأمورون منهيون ومملوكون مربوبون، ونحن لا نعلم أنا مأمورون إلا بعد العلم بالنبوة وهو محض الدور وإذا لم يمكن العلم بالنبوة لم يمكن العلم بوجوب واجب قط.

وبعد: فكان يلزم لو أمرنا الله بالظلم والكذب وسب نفسه وقتل من أحسن إلينا أن يجب ذلك ولو نهى عن عبادته وعن العدل والصدق وحسن الأخلاق أن يقبح وفي التزام هذا من الشناعة ما لا يخفى.

وبعد: فيلزم أن لا يوصف فعل الله بحسن ولا قبح لفقد الأمر والنهي.

وبعد: فيلزم في من أرتد أن ينتفي عنه العلم بقبح الظلم والكذب ووجوب قضاء الدين ورد الوديعة كما انتفى عنه العلم بقبح شرب الخمر ووجوب الصلاة.

وبعد: فلو أثر أمره تعالى ونهيه في القبح لأثر أمرنا ونهينا لأن صيغ الأمر والنهي تتماثل، فإن قالوا: الفرق أن الخالق يجب طاعته، قيل لهم: بالعقل علمتم وجوب طاعة الخالق فقد أبطلتم مذهبكم في أن العقل لا يقضي بوجوب، أم بالأمر فيعود الإلزام لأنكم إنما نوزعتم في الفرق بين أمره وبين أمر عباده، فما لم تجعلوا الفرق عقلياً فالإلزام باق، ولا ينقلب علينا هذا لأنا نجعل أمره تعالى دليلاً على الوجوب لا مؤثراً فيه، وصح ذلك في أمره دون أمرنا لأنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بحسن، فلذلك لم يدل أمرنا على الوجوب ولا نهينا على القبح، وأما نهي صاحب الدار عن دخولها فهو إنما يكشف عن عدم الرضى والدخول مع عدم الرضى ظلم، فلذلك قبح الدخول لا لأجل النهي.

قوله: (**وبعد فيلزم ألا يجب علينا معرفة النبوة**)... إلى آخره. هذا الوجه خاص في إبطال القول بأن علة الحسن والقبح الأمر والنهي لا كوننا مملوكين مربوبين إذ لا تتوقف معرفة ذلك على العلم بالنبوة، فلم يكن إلى قوله: مملوكين مربوبين حاجة.

قوله: (**وأما نهي صاحب الدار**)... إلى آخره.



شبهتهم: أنه يقبح من الله تعالى فعل الظن ولا يقبح منا.

والجواب: لم تكن العلة في قبحه منه تعالى هي أنه ظن حتى يقبح منا لذلك بل قبح منه لأنه يكون عبثاً لا فائدة فيه من حيث لا حكم للظن أي لا يقتضي حسن فعل ولا وجوبه إلا إذا صدر عن إمارة ينظر فيها فاعل الظن والنظر/٨٧٦/ في الإمارة يستحيل عليه تعالى.

هذا جواب عن سؤال مقدر حاصله التزام أن يؤثر نهينا في القبح فإن من نهى الغير عن دخول داره أو وطئ أرضه أو نحو ذلك صار فعله لذلك قبيحاً ولا علة له إلا النهي.

فأجاب عنه بأن نهيه لم يكن علة لقبح تلك الأفعال بل كاشفاً عن عدم رضاه، وفعلها مع عدم رضاه يقبح لأنه إضرار به لا نفع فيه ولا دفع ولا استحقاق فكان ظلماً وكونه ظلماً وجه في قبحه وفيه نظر، لأنه يقبح وإن فرض عدم الضرر لكن يقبح حينئذ لا لمجرد نهيه بل لأن الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه، ونهيه قد كشف عن عدم الرضا فيكون ذلك من مناهي الشرع.

قوله: (**شبهتهم أنه يقبح من الله تعالى فعل الظن**).

يقال: كيف يتصور احتجاجهم هذا وهم لا يقولون بأنه يقبح من الله شيء لعدم نهيه، وأي دلالة في هذا على أن القبيح يقبح للنهي عنه وهذا إشكال ظاهر فلعلهم أتوا بهذه الشبهة توصلاً إلى بطلان قولنا كأنهم قالوا: إذا كان القبيح يقبح لوجه يقع عليه فلم قضيتم بقبح الظن من الله تعالى دوننا مع أن الوجه قد حصل في الموضعين.

قوله: (**من حيث لا حكم للظن**)... إلى آخره.

قد يسلك في تعليل قبحه منه تعالى وجه آخر وهو أن يقال: يقبح من حيث يكون صادراً منه تعالى لا عن أمارة ينظر فيها، لأنه يستحيل كونه ناظراً في الأمارة إذ من حق الناظر الشك والتجويز.

قوله: (**وهو تعالى عالم لذاته**). فلو فعل الظن لفعله لا عن أمارة، والظن الصادر لا عن أمارة قبيح إذ لا فائدة فيه ولا ثمرة تحته.



شبهة: قالوا: أليس يحسن منه تعالى تكليف من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، ويقبح من أحدنا طلب هذا التكليف إذا علم من نفسه أنه لا يؤمن.

والجواب: أول ما في هذا أنهما أمران متغائران، فالذي حسن منه تعالى هو التكليف والذي قبح من أحدنا هو طلبه والتكليف غير طلبه، وبعد فإنما قبح من أحدنا هذا الطلب لأنه يستجلب به الضرر على نفسه.

شبهة: قالوا: الإماتة بالإحراق والغرق وإهلاك الأموال يحسن منه تعالى ويقبح من المخلوقين.

والجواب: أنه يحسن منه تعالى لعلة مفقودة فينا، وهو علمه بأن فيه مصلحة واعتباراً مع كونه تعالى يضمن في مقابلته من الأعواض ما لو خير المؤلم لاختاره، وبهذين الوجهين يخرج عن كونه ظلماً وعبثاً بخلاف ما إذا صدر من أحدنا.

قوله: (**لأنه يستجلب به الضرر على نفسه**).

يعني وهذا وجه قبح، فقبح ذلك الفعل لأجله منا ولم يحصل هو ولا غيره من وجوه القبح في التكليف الصادر منه تعالى، ونظير هذه الشبهة قولهم إنه يحسن من الله تعالى إنزال العقوبة بالعاصي وإرادة إنزالها ويقبح من العاصي أن ينزل ذلك بنفسه أو يريده. / ٣٩٧/ والجواب كالجواب في أنه قبح من الواحد منا لكون ذلك ضرراً ولو أمكنه دفعه لوجب عليه، فكيف يحسن منه إرادته ولم يقبح من جهته تعالى لأنه لا ضرر عليه فيه مع استحقاق العاصي له.



فصل/ عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات

كقضاء الدين ورد الوديعة ونحوه وقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من الحسنات.

وقال أهل الجبر: لا نعلم شيئاً من ذلك إلاَّ بالشرع، وبنوا ذلك على ما أصله الفلاسفة من أن هذه القضايا تسمى المشهورات أي لا عمدة لها إلا الشهرة التي لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإنا إنما نحكم بها لأحد الأسباب الخمسة المتقدم ذكرها.

وأن الإنسان لو خلي وعقله المجرد لما قضى بها، ونحن قد أبطلنا هذه القاعدة في صدر الكتاب وأوضحنا أنه لا فرق بينها وبين البديهيات في كونها ضرورية، وبينا ما أراده الفلاسفة بذلك من هدم قواعد الدين، ويختص هذا المكان أن يقال لهم هل تحكمون بوجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به وقبح إضافة صفات النقص إليه.

فإن قالوا: لا نقضى بشيء من ذلك طوينا عنهم الكلام واكتفينا بذلك في معرفة عنادهم ولزمهم تصويب أهل الشرك والجحود وأن لا يحكموا بشيء من أنواع الكفر.

(**فصل**: عندنا أنه يعلم بالعقل وجوب كثير من الواجبات وقبح كثير من المقبحات وحسن كثير من المحسنات).

قوله: (**أي لا عمدة لها إلا الشهرة**).

إشارة إلى ما يقولون من أنا لا ننكر قبح هذه الأمور وحسنها ولكنا نقول إنها أمور مشهورة وآراء محمودة عند العقلاء تنغرس في مبدأ الصبا وأوائل النشو، وربما تنشو عن التسالم وطيب المعاشرة وربما تحصل من الحنو والرقة.

ولاستحسانها واستقباحها أسباب كثيرة لا تنضبط وليست أموراً بديهية يقتضيها العقل بصريحه كما يقتضي سائر الأمور البديهية.

قال الإمام يحيى[1]: وكلامهم هذا فاسد لوجهين:

أما أولاً: فإنا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في

(١) ـ هذا في التمهيد (ج/٢/ص/٣٦٦) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

وإن قالوا: يقضي بوجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به وغير ذلك من أنواع الكفر.

قيل لهم: أبالعقل عرفتم وجوب معرفة الله تعالى وقبح الجهل به فهو الذي نقول، أم بالشرع علمتم ذلك، فأي شرع ثبت لكم قبل معرفته حتى استدللتم به على وجوبها، وبعد فهب أن الشرع متقدم على معرفة الله لكن إذا قال النبي لكم: إن معرفة الله تعالى واجبة فاعرفوه، فماذا تعلمون وجوب امتثال أمر النبي أبالعقل فهو المطلوب، أم بالشرع فأي شرع ثبت قبل الأنبياء؟

أفهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من البداية وغيرها مع أنا لا ننكر أن العلوم متفاوته في الظهور والخفا ولكنها مستوية في التحقق والثبوت.

وأما ثانياً: فليس سعينا معهم إلا في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان متحققة في العقول، فإذا ساعدونا على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك إنها قضايا مشهورة وآراء محمودة تنغرس في أوائل النشو لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية.

وعلى الجملة فنحن نقول: إن هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون أنها مشهورة بين العقلاء . ونحن نقول إن هذه النفرة عن المقبحات نفرة عقلية وهم يقولون: إنها نفرة طبيعية مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردها العقل ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من متأخريهم، وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظياً.

واعلم أن الإمام عماد الإسلام مال في تصحيح تقبيح العقل وتحسينه إلى طريقة الشيخ أبي الحسين وأصحابه، وهي دعوى العلم الضروري في ذلك فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه.

وأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه فسلكوا في ذلك سبيل الاستدلال والإلزام، ولهم في ذلك أدلة واضحة وإلزامات راجحة أغنى عن ذكرها عدم شدة الحاجة إليها، فكل مسألة يدعى فيها نظير أبي الحسين في التحقيق الضرورة لا تفتقر إلى إيراد كثير من الأدلة وتطويلها، وقد عرض في أثناء كلام المصنف أولاً وآخراً ما فيه كفاية وزيادة.

فصل/ عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً، ويصح أن يقع منه لولا العدل والحكمة.

وقال أبو الهذيل وأبو الحسين: يقدر عليه ويستحيل منه لفقد الداعي.

وقال النظام والجاحظ والأسواري: لا يوصف بالقدرة عليه.

وقالت المجبرة/١٧٧/: لا يقدر عليه منفرداً بل يوجده والعبد يكسبه.

قلنا: إنه ما من فعل إلا وكما صح أن يقع على الوجه فيحسن يصح أن يقع على وجه فيقبح، فإذا قدر القادر على إيقاعه على أحدهما قدر على إيقاعه على الآخر ولا تأثير لاختلاف وجوه الأفعال في قدرة القادر،

(**فصل**: قوله: (**عند الجمهور أن الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً**).

أراد بالجمهور الزيدية وأكثر المعتزلة منهم الشيخان والقاضي والبغدادية، وبالغت البغدادية في ذلك حتى قالوا: إن منكر ذلك كافر.

قوله: (**ويستحيل منه لفقد الداعي**). إنما قالوا بذلك لأن عندهم أن الداعي شرط في الصحة، وأن وجود المقدور من دون داع مستحيل، والدواعي له تعالى إلى القبيح مستحيلة فاستحال وجوده منه. قالوا: وإنما يعلم أنه مقدور له من حيث أنا لو قدرنا توفر الدواعي له إلى إيجاده وانتفاء الصوارف عنه لأمكنه فعله، فبهذا يتميز عندهم عما ليس بمقدور أصلاً.

قوله: (**وقالت المجبرة**)... إلى آخره. قد نسب هذا القول إلى النجارية فقط، وقال في (العيون): عند الحشوية والرافضة والمجبرة أنه تعالى لا يقدر على القبيح، فنسبه إلى المجبرة على الإطلاق، وهذه الحكاية توافق / ٣٩٨/ مذهبهم لأنهم يقولون إنه لا يقبح منه تعالى قبيح ولا قبيح يمكن وقوعه من جهته تعالى إلا النجارية فهم يذهبون إلى أن القبيح يقبح لعينه كالبغدادية.

قوله: (**ولا تأثير لاختلاف وجوه الأفعال**). يعني من حسن وقبح وكذب وصدق.

وقوله: (**في قدرة القادر**). يعني فلا يقتضي قبح هذا الفعل أو كونه كذباً عدم تعلق القدرة به لأن تعلقها به غير موقوف على شرط.

بيان هذا أنه كما يقدر أن يقول زيد في الدار وهو فيها يقدر أن يقول ذلك القول بعينه وهو ليس فيها، والأول صدق والثاني كذب، وكما يقدر أن يظهر المعجز والمدعي صادق يقدر أن يظهره، وهو كاذب إذ لا تأثير لكذب المدعي ولا لصدقه في قدرة القادر، وكما تقدر أن تقول العالم ليس بقديم تقدر أن تقوله بحذف ليس، وكما تقدر أن تعاقب مع الاستحقاق تقدر مع علمه.

واعترضه أبو الحسين بأن قال: أليس لا تتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوقت معين، ومع ذلك فإذا انقضى الوقت خرج الفعل عن تعلقه بالقادر فكذلك لا تتعلق قدرة القادر بالقبح، ومع ذلك إذا اختص الفعل بوجه دون وجه خرج عن تعلقه بالقادر.

ويمكن الجواب: بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته غير حاصل في الفعل إذا اختلف وجهه، وإذا لم يكن جامع بين الموضعين بطلت المقايسة.

على أنا إنما أوجبنا اختصاص الفعل بوقته في حق القادر بقدرة، ونحن فرضنا المسألة في القادر لذاته، وهو تعالى كما يصح أن يوقع الفعل في وقته يصح أن يوقعه في غيره لا سيما المبتدأ الباقي، فكذلك إذا صح أن يوقعه على وجه صح أن يوقعه على غيره.

قوله: (**أليس لا تتعلق قدرة القادر باختصاص الفعل بوقت معين**). يعني ليس تخصيصه بذلك الوقت من تأثير القدرة، إذ لا اختيار للقادر في ذلك ولا يتوقف عليه.

قوله: (**ويمكن الجواب بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه**)... إلى آخره.

يعني فإن الوجه في خروج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته أنه لا يصح وجوده إلا في ذلك الوقت، فإذا انقضى ولما يوجد تعذر وجوده في غيره، أما غير الباقي فلئلا يلزم أن يصح كونه له في الوجود وقتان، وأما الباقي من مقدور القدر فللزوم أن يصح إيجاد مقدورين من جنس واحد في وقت واحد على وجه واحد بالقدرة ويلزم جواز تعديها ولا حاصر، فيلزم صحة ممانعة أحدنا للقديم تعالى.

قوله: (**لا سيما المبتدأ الباقي**). إنما خصه لما في غيره من الإشكال، وأن المسبب وغير الباقي لو صح منه تعالى إيجاده في وقت آخر غير الوقت الذي يختص به لزم ما سيأتي تقريره من

فإن قل: قد قام دليل على اختصاص الفعل بوجه دون وجه وهو استحالة الفعل من دون داع. قيل له: إن عدم الداعي إنما يدل على استمرار عدم الوقوع لا على استحالة الوقوع كما أن ثبوت الداعي إنما يدل على استمرار الوقوع لا على وجوبه.

دليل: قد تمدح تعالى بأنه لا يظلم الناس شيئاً، ومعنى ذلك أنه لا يفعل الظلم ولا يتم التمدح بترك الفعل إلا بأن يكون قادراً عليه، وإلاّ صح منه التمدح بأنه لا يجمع بين الضدين.

قالوا: تمدحه تعالى بنفي القدرة على الظلم.

قلنا: إذاً يكون تمدحاً راجعاً إلى ذاته فيكون إثبات القدرة على الظلم نقصاً، فيلزم أن تكون الملائكة والأنبياء على صفة نقص لقدرتهم على القبيح، ويلزم أيضاً أن يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحاً، وهذا الدليل كما يستدل به الشيوخ يستدل به أبو الحسين أيضاً، لأنه وإن نفى الصحة فلأمر يرجع إلى فقد الدواعي لا إلى فقد القدرة.

صحة انقلاب غير الباقي باقياً، ووجود مسببين في وقت واحد عن سبب واحد، وإن كان المصنف قد مال إلى أن الحكم واحد في الجميع على ما سيتضح لك.

قوله: (**ويلزم أيضاً أن يكون نفي القدرة على الجمع بين الضدين مدحاً**).

يقال: من أين يلزم ذلك لأنا وإن جعلنا نفي القدرة على القبيح مدحاً فلكون فعله نقصاً وعدم القدرة عليه مخيل لصحة فعله، وما استحال لأجله وجود ما هو نقص كان جديراً بأن يَتَمَدَّحَ به بخلاف نفي القدرة على الضدين إذ ليس في إيجادهما لو صح منه وفعله نقص فما الجامع بين الأمرين.

قوله: (**وهذا الدليل**)... إلى آخره. الأمر كما ذكره المصنف إذ لم يورد هذا الدليل والذي قبله إلا احتجاجاً على القائلين بانتفاء قدرته على فعل القبيح كالنظام والجاحظ، وقد أوردوا عليهم وجوهاً غير ما ذكره المصنف، منها أنه تعالى قادر لذاته والقادر للذات يقدر على جميع أجناس المقدورات، وما من جنس منها إلا وهو يشتمل على الحسن والقبيح فيجب قدرته على ذلك إذ لا اختصاص لذاته بحسن جنس دون قبيحه.

ألا ترى أن أحدنا كلما قويت صوارفه عن القبيح وبعد عنه لنزاهته وفَرْط حكمته كان مدحه أكمل، فكذلك الباري ٨٧٨/ إذا استحال عليه دواعي القبيح من الجهل والحاجة كان مدحه أكمل. والأقرب والله تعالى أعلم أن الخلاف بين الجمهور وبين أبي الحسين إنما هو في عبارة، لأن أبا الحسين يقول باستحالة الوقوع من حيث الدواعي لا من حيث القدرة وسائر الشيوخ لا بد أن يقولوا باستحالة الوقوع من حيث العدل والحكمة لا من حيث القدرة، إذ لو جوزوا الوقوع مع العدل لم يبق دليل على أن الله تعالى لا يفعله، وإذا كان كذلك فالاستدلال بالعدل والحكمة موافق للاستدلال بفقد الدواعي؛ لأن معنى كونه عدلاً حكيماً أنه عالم بقبح القبائح، وغني عن فعلها، ومعنى فقد الدواعي إلى القبيح هو فقد الجهل به والحاجة إليه؛ لأنهما اللذان يدعوان إليه، ولا فرق بين قولنا أن الله ليس بجاهل ولا محتاج وبين قولنا أنه عالم غني قادر لا فرق بين كلام أبي الحسين وبين كلام الجمهور، ويمكن أن ترجح عبارة أبي الحسين بأن يقال للجمهور: أتقولون إنه يصح منه فعل القبيح مع علمه بقبحه وغناه عنه، أم تقولون لا يصح ؟

إن قلتم يصح بطل استدلالكم على أن كل عالم بقبح القبيح وغني عنه لا يفعله، وإن قلتم لا يصح فهو مطلوب أبي الحسين.

ولهم أن يجيبوا فيقولوا: لو يصح أن يوقعه من حيث القدرة فإما من حيث الحكمة فلا، وله أن يقول: لست أنازع في صحة وقوعه من حيث القدرة لكن من حيث الدواعي التي يسمون فقدها حكمة، فمتى قلتم باستحالته من حيث الحكمة فقد حصل المطلوب وصار الحال في استحالته من جهة الحكمة التي هي فقد دواعي القبيح كاستحالته من دون آلة إذا كان مما يحتاج إليها.

ومنها: أنه تعالى قادر على خلق الجماد بعد خلق الحيوان فتجب قدرته على خلقه قبل خلق الحيوان، ولو خلق الجماد قبل خلق الحيوان لكان قبيحاً، وأما أبو الحسين فقد استدلوا على بطلان قوله بأن وجود الفعل لا يقف على الدواعي وإنما يقف على كون القادر قادراً وزوال المانع، ولهذا يقع الفعل من الساهي والنائم ولا داعي لهما، وأيضاً فإن أحدنا يتصدق بأحد الدينارين ويباشر الفعل بإحدى يديه دون الأخرى من غير داع.



وأما ما يقوله المتأخرون من أصحابنا إن أبا الحسين قد ناقض حيث قال: يصح ويستحيل فهو غير سديد؛ لأنه إنما يكون مناقضاً إذا قال بالاستحالة والصحة من وجه واحد، فأما مع اختلاف الوجه فلا مناقضة بل لا بد من الرجوع إلى ما قاله.

شبهة النظام والأسواري: أنه تعالى لو قدر على القبيح لوجب أن يوقعه.

والجواب: من أين يلزم أن من قدر على شيء وجب أن يوقعه أليس أحدنا يقدر على السعي في السوق ولا يفعله والله يقدر على إقامة القيامة الآن ولا يفعله.

قالوا: اتصافه بالقدرة على القبيح نقص. قلنا: بل مدح لأن من ترك القبيح مع القدرة خير ممن ترك القبيح مع عدم القدرة، ولهذا يصح التمدح على أنه معارض بالأنبياء والملائكة.

قالوا: القول بأنه قادر على القبيح مع القول بامتناعه لأجل العلل أو فقد الداعي متناقض.

قلنا: هو كالقول بالقدرة/١٧٩/ على الفعل الذي يحتاج إلى الآلة مع القول بتعذره عند عدمها.

قالوا: فقولوا: إنه قادر على المستحيل لو لم يكن مستحيلاً كما قلتم يقدر على القبيح وإن استحال أن لا يكون عدلاً حكيماً.

قلنا: أتلزموننا المعنى فصحيح إذ لا بد من القول بأن المستحيل لو لم يكن مستحيلاً لكان الله قادراً عليه، أو تلزموننا التسمية فغير صحيح كيف يقول هو قادر على شيء لم تثبت القدرة عليه بخلاف القبيح، فإن القدرة عليه ثابتة وامتناعه هو لأجل الحكمة وفقد الداعي.

قالوا: لو قدر على القبيح لصح أن يوقعه لأن هذا حكم القادر، ولو صح أن يوقعه وقدرنا وقوعه لكان إما أن يدل على الجهل والحاجة وهو محال في حق العالم الغني لذاته، وإما أن لا يدل وهو محال لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

وادّعَى أصحابنا أيضاً المناقضة في كلام أبي الحسين وأصحابه حيث قالوا: يقدر عليه تعالى ويستحيل منه، لكن دعوى المناقضة غير صحيحة لاختلاف وجهي الصحة والاستحالة عندهم كما ذكره المصنف.

قوله: (**قالوا: لو قدر على القبيح لصح أن يوقعه**)... إلى آخره.

قلنا: يصح أن يوقعه من جهة القدرة بمعنى أنه لو كان غير حكيم أو كان له داع إليه لوقع منه ويستحيل وقوعه من جهة الحكمة عندنا. ومن جهة فقد الداعي عند أبي الحسين، وقولهم: لو قدرنا وقوعه لكان إما أن يدل أو لا يدل فهو غير صحيح؛ لأنا قد منعنا في مسألة نفي الثاني من صحة تقدير وقوعه ومنعناه أيضاً على مقتضى عبارة أبي الحسين؛ لأن ما يستحيل لا يصح تقديره، وأما الجمهور فالتزموا صحة تقديره وامتنعوا من الجواب بلا أو بنعم.

وعلله الشيخ أبو علي بكلام حاصله أن كل كلامين تعلق الثاني بالأول على تقدير وجود الأول لا يخلوا إما أن يكون أحدهما هو الآخر كقوله: إن كان زيد فاعل للظلم فهو ظالم.

أو يكون أحدهما موجباً للآخر كقولك: إن كان في قلب زيد علم فهو عالم وإن كان عالماً ففي قلبه علم. أو يكون أحدهما مصححاً للآخر نحو: إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرَض وإن كان زيد عالماً كان حياً. وإما أن لا يكون أحدهما هو الآخر ولا موجباً له ولا مصححاً إن كان من القسم الأول وجب على المسئول أن يجيب بلا أو بنعم.

اعلم أن هذه الشبهة هي أشف ما يوردونه وغيرها من شبههم واضح البطلان جدير بأن يضرب عنه صفحاً، وقد أجيب عن هذه الشبهة بأجوبة كثيرة منها: المعارضة بتقدير أن يخبرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن فلاناً لا يدخل هذه الدار، ثم نقول: ما/ ٣٩٩/ تقولون لو قدرنا دخول ذلك الفلان تلك الدار أيدل على كون المعصوم كاذباً؟ وكذا لو قدرنا وقوع الكبائر من جهته أيدل على ارتفاع عصمته أم لا؟ وغير ذلك فما أجابوا به فهو جوابنا.

قوله: (**وعلله الشيخ أبو علي**). ذكر بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] أن هذا التفصيل لابن الملاحمي أودعه معتمده فلعله فيه قاف لأثر أبي علي أو ناقل عنه.

قوله: (**أو يكون أحدهما موجباً للآخر**). يعني وسواء كان الأول موجباً للثاني نحو إن كان في قلب زيد علم فهو عالم، أو كان الثاني موجباً للأول نحو: إن كان عالماً ففي قلبه علم.

قوله: (**أو يكون أحدهما مصححاً للآخر**). أي سواء كان المصحح الأول أو الثاني، ومثال ما يكون الأول فيه مصححاً للثاني إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرض، ومثال ما يكون

وإن كان من القسم الثاني صح الامتناع من الجواب بأحد الأمرين إذا دل الدليل على فسادهما كمسألتنا هذه، فإنا إذا قدرنا وقوع الظلم منه تعالى ففاسد أن يدل على الجهل والحاجة لأنه عالم لذاته غني لذاته، وفاسد أن لا يدل لأنه يعود بالنقض على دلالته في الشاهد، فكان لنا أن نمتنع لأن الظلم ليس هو الجهل والحاجة، ولا يصححهما ولا يصححانه في حق الباري ولا يوجبهما ولا يوجبانه من حيث أن المصحح للظلم في حق الباري هو كونه قادراً فقط،واعترضه أبو الحسين بما معناه أن الخصم لم يلزمكم العبارة حتى تمتنعوا من إطلاقها وتستدلوا على فسادها وإنما ألزمكم المعنى وهو أنا إذا قدرنا وقوع الظلم من الباري/٨٠/ فهل كان ذلك الظلم يولد العلم بالجهل والحاجة أم لا، وليس يخرج النظر عن كونه مولداً لهذا العلم أو لا يكون.

والأقرب والله أعلم أن يفصل الكلام فيقال: إن كان السائل يقدر الوقوع مطلقاً بأن يقول لو وقع الظلم من فاعل ما هل كان يدل على الجهل والحاجة أو لا يدل، فإنه لا يصح الامتناع هنا من الجواب بأحد الأمرين لما ذكره أبو الحسين. وإن قيد السائل كلامه بما يحيل كلا الوصفين عند ذلك التقدير صح الامتناع من الجواب بأحدهما لفظاً ومعنى، وعاد على ذلك التقدير والقيد بالنقض كأن يقول: لو وقع الظلم من حكيم هل كان يدل على الجهل والحاجة أم لا، فيكون لنا أن نقول: لا يدل ولا لا يدل لأن قولك في السؤال حكيم يحيل الجهل والحاجة؛ لأن معهما لا يكون حكيماً وأنت فرضته في السؤال حكيماً، وقولك وقوع الظلم يمنع قولنا لا يدل؛ لأن كل ظلم يدل على جهل فاعله وحاجته فصار الحال في هذا كالحال في قول القائل لو قدرنا اجتماع الضدين في المحل هل كانا يتنافيان أم لا، فإنا نقول لهذا السائل: لا يصح القول بأنهما يتنافيان؛ لأنه يعود على تقدير اجتماعهما في المحل بالنقض وأنت فرضتهما مجتمعين، ولا يصح القول بأنهما لا يتنافيان؛ لأنه يعود على كونهما ضدين بالنقض وأنت فرضتهما ضدين، فكل سؤال هذا حاله فإنه يعود على التقدير والقيد بالنقض، وإذا زال التقدير والقيد زال الإشكال من أصله.

الثاني مصححاً للأول إن كان زيد عالماً كان حياً لأن كونه حياً هو المصحح لكونه عالماً.

وهذا أقصى ما يمكن ذكره في هذه المسألة وإن كان بعض شيوخنا قد ذكر أن وقوع الظلم من جهته تعالى لا يدل على الجهل والحاجة قال: لأن شرط دلالته على ذلـك أن يصـح الجهـل والحاجة على فاعله، ويلزمه أن لا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح.

ومتى قال: إنه حكيم وصوارفه متوفرة. قيل له: إذا كانت الحكمة والصوارف تصرف عـن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوارف، فيلزم دلالته على الجهـل عـن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوراف، فيلزم دلالته على الجهل والحاجة.

شبهة: قال النظام والأسواري: الظلم في الأصل دلالة على الجهل والحاجة كمـا أن الخـبر الصدق بالجهل والحاجة دليل على ذلك، فإذا قدر تعالى على الظلم وجب أن يقدر على خبر صدق بأنه جاهل محتاج. والجواب منع الجامع، والفرق بأن معنى كون الخبر صدقاً هو أن مخبره على ما هو به، فالقائل بأن الله تعالى يقدر على خبر صدق /٨٨١/ بأنه جاهل محتاج قائل بأنـه يقدر على أن يجعل ذاته جاهلة محتاجة، وذلك مستحيل، فكذلك ما في معناه وليس معنى وقوع الظلم هو أنه جاهل محتاج حتى تكون القدرة على أحدهما قدرة على الآخر. فإن قيل: فإذا كان الظلم في الأصل دليلاً على الجهل والحاجة فالقول بأنه قادر عليه قول بأنه يقدر على أن يدلنا على جهله وحاجته. قلنا: نرجع في جواز هذا الكلام إلى التفصيل المتقدم فنقول: إن أردتم أن الظلم دليل على الجهل والحاجة عند زوال حكمة فاعله وصوارفه عنه فهو مجاب إليه، فالله قادر على ما لو زالت حكمته وصوارفه عنه لدل على جهله وحاجته، وذلك مستحيل، وإن أردتم أن الظلم يدل على ثبوت الحكمة والصوارف فغير لازم أن يدل كما تقدم لأنه يصير المعنى أنه قادر على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل لكان دليلاً غير دليل.

قوله: (**ويلزمه ألا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح**). يعني لأن الدليل على عـدم جـواز فعله تعالى له أنه لو فعله لكان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً له إذ العـالم بقـبح الفعـل الغنـي عنـه لا يفعله، وإذا كان قد زعم أنه تعالى لو فعل القبيح لم يدل عـلى جهلـه وحاجتـه انـتقض الـدليل وبطل التعليل.

قوله: (**على ما لو قدر وقوعه على الوجه المستحيل**). يعني وهو صدوره من العدل الحكيم.



وأما شبهة المجبرة في القول بأنه لا يقدر عليه متفرداً فهي مبنية على فاسد أصولهم من أن القبيح إنما يقبح للنهي وسلف إبطاله.

قوله: (**لكان دليلا غير دليل**).

فكونه دليلاً ظاهر وكونه غير دليل لصدوره عن الحكيم.

تنبيه:

من شُبه النظام وأصحابه أنه تعالى لو قدر على القبيح لكان حاصلاً على صفة نقص وهو يتعالى عن ذلك.

وأجيب عليهم بالمعارضة بالملائكة والأنبياء عليهم السلام فإنهم قادرون على القبيح بالاتفاق، ولعلهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة، ويقولون ليس المتنزه عن صفات النقص المختص بصفات الكمال إلا الواحد المتعال.

والتحقيق أن الأمر على العكس مما قالوه فإنه تعالى لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادراً لذاته من حيث أن القبائح داخلة في أجناس المقدورات وإنما يقع النقص بفعل القبيح لا بالقدرة عليه إذ لا يستحق بالقدرة عليه ذماً.

قوله: (**فهي مبنية على فاسد أصولهم**).

يعني لأنهم يقولون: كل ما فعله تعالى منفرداً فليس بقبيح إذ لا تحصل فيه علة القبح من كونه منهياً عنه مع كونه مملوكاً فلا يتصور قدرته على فعله، وأما ما أوجده واكتسبه العبد فهو قبيح لأن العبد منهي عنه وهو مملوك فكان قادراً عليه على هذا الوجه، ولو صحت لهم أصولهم في وجوه القبح والكسب لصحت هذه الشبهة لكن قد عرفت بطلانها وما ترتب على الباطل فهو باطل.

فصل/في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه

منها قولنا:سبوح قدوس، فإن من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح الذي يقدر عليه.

ومنها قولنا: طاهر معناه لا يفعل ما يقدر عليه من القبيح، ولا خلاف أنه مجاز في حقه تعالى؛ لأنه في الأصل من طهارة البدن، ثم استعمل في المتنزه عن فعل القبيح، ولا يشبهه قولنا: نظيف ونقي؛ لأنهما من صفات المحل.

ومنها قولنا: تارك معناه في اللغة الذي لا يفعل الفعل مع القدرة عليه.

ومنها قولنا: غافر، وغفور وغفّار، كلها تفيد أنه لا يفعل العقاب.

ومثله قولنا: مكفِّر لأنه يفيد ترك العقوبة لأجل الثواب ويقتضيه قولنا: محبط أي لا يفعل الثواب لأجل المعصية المحبطة له.

(**فصل: في بيان ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه**).

قوله: (**منها قولنا: سبوح قدوس فإن من فائدته تنـزيهه تعالى عن فعل القبيح**).

يعني وليس هذا كل فائدته فقد تقدم في الصفة الأخص أنه يفيد تنزهه في ذاته وصفاته عما لا يليق به ولهذا أتى بمن التي للتبعيض.

وقال الغزالي في المقصد الأسنى: القدوس يفيد تنزهه عن كل وصف يدركه حس أو يتصوره خيال أو يسبق إليه وهم أو يختلج به ضمير أو يقضي به تفكير.

قال: ولا أقول إنه منزه عن النقائص والعيوب فليس من الأدب أن يقول قائل: ملك البلد ليس بحائك ولا حجام.

قوله: (**ومنها قولنا تارك**). هذا الإسم لا يرد في حقه تعالى مطلقاً منفرداً بل مضافاً إلى ما يصير بإضافته إليه مدحاً كقولنا: تارك للظلم أو تارك للكذب أو تارك للقبيح ونحوه، وكذلك قولنا: مكفر ومحبط، فيقال: مكفر /٤٠٠/ للعقاب أي لا يفعله للتوبة أو لصغر الذنب، ومكفر للذنوب بمعنى لا يعاقب عليها، ومحبط للثواب أي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة أو الندم على الطاعة، ومحبط للطاعات بمعنى لا يثيب عليها لمثل ذلك.



ومنها قولنا: حليم، معناه لا يعاجل بالعقوبة.

وأما قولنا: صبور، فلا يصح إجراؤه عليه؛ لأنه يفيد احتمال المكاره وأجازه بعضهم بمعنى حليم، وليس يصح لأن استعماله في الحليم مجاز فإن ورد به سمع أُقِرَّ حيث ورد وإلا مُنِعَ رأساً.

وأظهر من ذلك قولنا: وقور ورزين؛ لأنهما يفيدان ملازمته لمكانه ومفارقته طريقة القَلَقْ مع مشقة في ذلك وداع إلى خلافه.

قوله: (**لأنه يفيد احتمال المكاره**).

يعني وذلك لا يجوز في حقه تعالى لأن حاصله أن يحبس نفسه على المشقة ويلزمها ما يكرهه وينفر عنه، وذلك لا يتصور في حق القادر لذاته إذ لا مشقة في حقه.

قوله: (**فإن ورد به سمع**).

قد ورد في تعداد أسمائه تعالى الحسنى مرفوعاً في بعض كتب الحديث وفسره الغزالي في المقصد بأنه الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه بل ينزل الأمور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود ولا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل.

قوله: (**وأظهر من ذلك**).

أي وأظهر من صبور في عدم صحته إجرائه عليه تعالى.

القول في أن الله تعالى عدل حكيم

(القول في أن الله تعالى عدل حكيم)

هذه المسألة هي ملاك باب العدل ولهذا قدمت على سائر مسائله، وما قدم عليها فهو في حكم المقدمات والمبادئ لها كما تقدم تحقيقه.

قال بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]: ولا أعلم أن أحداً من المتكلمين قدم غيرها عليها من مسائل العدل في موضوعات المتقدمين والمتأخرين إلا ما ورد في كلام السيد صاحب الشرح من أن مسألة الأفعال أولى بالتقديم منها، ووجه ما ذكره كون دليل العدل أنه تعالى عالم بقبح القبيح غني عنه عالم باستغنائه عنه، ومن كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح قياساً على الواحد منا فما لم يثبت أن أحدنا فاعل لم تتم الدلالة، وهذا الذي ذكره فيه نظر لإمكان الاستدلال على عدله وحكمته بطريق ابتدائية، ولأنه لا يقابل الوجه في تقديم هذه المسألة، وهو أنها أم الباب ومسائل العدل داخلة تحتها وتفصيل لها وهي دليل عليها كما نقوله في الدلالة على أنه غير خالق لأفعالنا هي مشتملة على القبيح والله لا يفعله، وتحقيق ذلك أن مسائل العدل على ضربين الأول المسائل الإثباتية كالكلام في أنه تعالى يثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه ويبين للمكلفين ما كلفوه ويمكنهم منه، فلا يكلفهم بما لا يعلم أو لا يطاق ويعوض المؤلمين ويقبل توبة التائبين، وهذه كلها داخلة تحت قولنا: لا يخل بالواجب.

والثاني: المسائل النفيية كالكلام في أنه ليس بخالق لأفعال العباد، ولا يثيب أحداً بغير عمل منه، ولا يعاقبه بغير ذنب منه، ولا يريد المعاصي، ولا يقضي بها ولا يرضى بها، ولا يكلف ما لا يطاق ولا ما لا يعلم، وهذه كلها داخلة في أنه تعالى لا يفعل القبيح، فعرفت صحة ما ذكر من كونها أم مسائل العدل وإنما سائر مسائله تفصيل لها وعائدة إليها.



ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم، ولم يسمع عن أحد من أهل الجبر هذا القول، ولا ذكرت هذه المسألة في شيء من كتبهم الكلامية، وإن كانوا لو سئلوا عن ذلك/١٨٢/ لما وسعهم إنكاره.

نعم قد وافقوا في المنع من إطلاق القول بأنه تعالى ظالم جائر وفاعل للقبيح، وأثبتوا المعنى وأضافوا إليه كل قبيح، وجعلوا يحتالون للمنع من إطلاق العبارة بما لا محصول له ولا طائل فيه.

لنا: أنا نعلم بالضرورة في الشاهد أن من كان عالماً بقبح القبيح وغنياً عن فعله وعالماً باستغنائه عنه فإنه لا يفعله ولا علة لكونه لا يفعله، وهذه ثلاثة أصول.

قوله: (**ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى عدل حكيم**).

قال الإمام يحيى[1]: اعلم أنه لا خلاف بين أهل القبلة أن الله تعالى موصوف بالحكمة في جميع ما صدر منه من أقواله وأفعاله، وأنها جارية على حسب المصلحة، وإنما يحكى الخلاف عن هؤلاء المجبرة على طبقاتهم فإنهم وافقونا لفظاً، فيصفون الله تعالى بالحكمة والعدل، ويخالفونا معنى فيقولون بأن جميع الفواحش والمعاصي من فعل الله تعالى وحاصلة بقدرته وإرادته وهو المتولي لخلقها وإيجادها، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. انتهى.

واعلم أنهم وإن أضافوها إلى الله تعالى فإنهم لا يطلقون القول بأنه يفعل القبيح لأنها غير قبيحة منه عندهم بناء على أصلهم في نفي التقبيح العقلي.

قوله: (**وهذه ثلاثة أصول**).

أحد الأصول أنه لا علة لكون الواحد في الشاهد لا يفعل القبيح إلا اجتماع تلك /٤٠١/ الأوصاف.

وثانيها: أنها قد اجتمعت في حقه تعالى على أبلغ الوجوه.

---

(١) ـ هذا في التمهيد (ج/٢/ص/٣٨٥) من المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد.

أما أنه لا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف فلأن العلم بذلك يدور مع العلم باجتماعها ثبوتاً وانتفاء، ولو كان المؤثر غيرها لجاز أن يفعل أحدنا القبيح مع اجتماعها، وأن يستمر الحال في أن لا يفعله مع زوالها أو بعضها وخلافه معلوم، ألا ترى أن الظلمة لا يغصبون الأموال إلا لاعتقادهم أنهم يحتاجون إليها أو لجهلهم بكون ذلك ظلماً، إما بأن يعتقدوا أن المغصوب عليه يستحق أن يغصب عليه أو بأنهم يدفعون بذلك ضرراً عن الرعية ويدخرونه لما ينوب الجميع.

يزيده وضوحاً: أن العاقل لو خير فيما أتيح له الإخبار عنه بين أن يَصْدُق ويأخذ درهماً وبين أن يكذب ويأخذ درهماً مثله فإنه يختار الصدق لا محالة.

فإن قيل: إنما يختار الكذب لأنه يستحق الذم عليه والعقوبة.

وثالثها: أنه يجب ألا يفعله.

هذا ما اختاره المصنف رحمه الله في تحرير هذه الدلالة، وغيره يجعلها مبنية على أربعة أصول ويجعل الرابع منها: أن من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح، ثم يستدل عليه بما يعلمه من حال الواحد منا أنه متى اختص بهذه الأوصاف فإنه لا يفعله، وهذا في التحقيق راجع إلى ما ذكره المصنف من دعوى الضرورة، وقد ذكر مثله الإمام يحيى في تحريره لهذا الدليل فإنه قال: وإنما قلنا إن الواحد منا متى كان عالماً بقبح القبيح وغنياً عنه وعالماً بكونه غنياً عنه فإنه لا يفعله فلأنه إذا قيل له: إن صدقت أعطيناك درهماً، وإن كذبت أعطيناك درهماً، وفرضنا أن الكذب والصدق مستويان عنده في جميع الأمور وقدرنا أن الإنسان لم يخالط أحداً من الخلق ولم يعتقد مذهباً ولا اعتقد ثواباً ولا عقاباً فإنا نعلم بالضرورة أنه لا يختار الكذب على الصدق.

قوله: (**وأن يستمر الحال في ألا يفعله مع زوالها أو بعضها**).

أي فيستحيل أن يفعله، ولا يجوز منه فعله إذ لا يستمر عدم الفعل إلا مع استحالته وعدم جوازه وذلك بأن يحصل الأمر المحيل لفعله منه غيرها.

قلنا: نفرض الكلام في كافر دني لا يعلم استحقاق العقاب ولا يتضرر بالذم، فثبت أنه لا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف، وهي وإن كانت أوصافاً كثيرة فجائز أن تتركب العلة من مجموع أوصاف إذا كانت كاشفة كما أن علة قبح الظلم هو كونه ضرراً عارياً عن جلب نفع أو دفع ضرر إلى آخرها.

يوضحه: أن الخصم يعلل وجود الفعل بقدرة العبد وإرادته وقدرة الله وإرادته.

واعلم أن مثل الصدق والكذب إنما يستقيم في القبائح التي تكون في المقدور من الحسن ما سد مسدها، فأما ما ليس كذلك فيكفي فيه اجتماع هذه الأوصاف، وذلك كان يعلم الله أن المكلف لا يلتطف إلا ببعثه كاذب أو فاسق، وكإثابة من لا يستحق الثواب.

وأما أن هذه الأوصاف قد اجتمعت في حق الباري تعالى على أبلغ الوجوه فتقدم في مسألة عالم غني أنه يستحيل عليه الجهل والحاجة، وأما أنه يجب أن لا يفعل القبح فلأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً.

قوله: (**لا يعلم استحقاق العقاب**). يعني لكفره.

قوله: (**ولا يتضرر بالذم**) يعني لدناءته.

قوله: (**وهي وإن كانت أوصافاً كثيرة**).

هذا احتراز عن سؤال وارد على هذا الدليل وهو أن يقال: كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة ولو جاز ذلك ههنا لجاز في الحركة مع المحترك؟

وجوابه: ما ذكره المصنف من معارضة وغيرها، وقد ذكر في جوابه أنا لم نعلل عدم فعل القبيح إلا بأمر واحد وهي كون الأوصاف التي ذكرنا مجتمعة، ولا يقال: فإذا كانت علة لزمكم ألا يستحق تارك القبيح عند اجتماعها مدحاً ولا ثواباً إذ العلة يجب ثبوت حكمها عندها، لأن المراد بكونها علة أنها تكشف عن عدم فعله لكونها صارفة عنه لا أنها موجبة وإن وجب ذلك فوجوب استمرار.

قوله: (**إذا كانت كاشفة**).

فإن قيل: كما أن أحدنا لا يفعل القبيح لاجتماع هذه الأوصاف فهو لا يفعل الحسن إلا لجلب نفع أو دفع ضرر، وهو مستحيل في حقه تعالى، وإذا لم يصح الجمع بين/٨٣/ الشاهد والغائب في الوجه الذي لأجله يفعل الحسن لم يصح الجمع بينهما في الوجه الذي لأجله يترك القبيح.

قلنا: دل الدليل على اتفاق الغائب والشاهد في الوجه الذي لأجله يترك القبيح فيجب اشتراكهما في ترك القبيح، ولم يشتركا في الوجه الذي لأجله فعل الحسن وهو الجلب والدفع.

وبعد: فأحدنا كما يفعل الحسن لجلب نفع أو دفع ضرر فقد يفعله لحسنه ولكونه إحساناً، لولا هذا لم يكن لأحد على أحد نعمة لأنه يكون قد قصد بما فعله نفع نفسه أو الدفع عنها، بل قد يذم إذا لم يقصد ذلك، فيقال: فعله رياء وسمعة أو لنفع نفسه.

وبعد: فكل عاقل يستحسن بكمال عقله إنقاذ الغريق وإرشاد الضال والإحسان إلى الغير بالصدقة ونحوها.

واعترضه المجبرة بما تقدم من أصل الفلاسفة في المشهورات، وهو أن هذا الاستحسان لم يكن للعقل بل لسبب خارج من رقة طباع أو تأديب شرعي أو محبة التسالم أو نحو ذلك.

وأجاب أصحابنا: بأنا نفرض الكلام في رجل حاسي القلب لا يعرف الله ولا الدار الآخرة، ولا شيئاً من الشرعيات فإنه يستحسن بكمال عقله ذلك.

يعني لا إذا كانت موجبة فإنه لا يصح تركبها من وصفين، لأن كل واحد منهما إن لم يكن علة على انفراده فليس يصير علة بالانضمام، وإن كان علة لزم أن يوجب الحكم على انفراده ويؤدي إلى أن يكون للمعلول الواحد علتان وذلك لا يصح على ما هو مقرر في موضعه.

قوله: (**فقد يفعله لحسنه ولكونه إحساناً**).

يعني والقديم سبحانه يشارك الواحد منا في فعل ما هو حسن لهذه العلة.

قوله: (**وبعد فكل عاقل يستحسن**)... إلى آخره. يعني وإن لم يكن له فيه جلب نفع أو دفع ضرر، وأنت أيها السائل زعمت أنه لا يفعل الحسن إلا لذلك.



واعترضه الرازي بأنه وإن عري عن هذه الأسباب فهو يتخيل حصولها، وذلك لأن الضلال والغرق يلازمان رقة الطبع غالباً، وكذلك الصدق وحسن الأخلاق يلازم التأديب الشرعي.

وبالجملة فكل شيء مما يقضي به العقل عندكم يلازم سبباً مما ذكرناه في الغالب، فإذا رأى أحدنا رجلاً يتردى أو يغرق ظن أن رقة الطبع حاصلة فحينئذ يستحسن الإرشاد والإنقاذ، وصار الحال فيه كالحال في الحبْل المبَرقَش المشبه للحيَّة، فإن الإنسان لما رأى الضرر يلازم البرقشة في الحية والحنش وتوهم أن الحبل المبرقش حيّة نفر طبعه وإن لم يكن هناك ضرر.

تنبيه:

اعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف على ثبوت عدل الله، وأنه لا يفعل القبيح هو المعتمد في كتب الأصحاب، والمتداول في ألسنتهم، وهو بطريقة القياس لكن هذا يسمى قياس الأولى لوجود العلة في الغائب أقوى مما هي في الشاهد فيكون قطعياً، وقد وردت عليه اعتراضات منها ما ذكره المصنف.

ومنها: أن يقال: إذا كان عندكم أن من اجتمعت فيه الأوصاف هذه لا يفعل القبيح فقد ذكرتم أن العبث قبيح وأن فاعله فاعل للقبيح مستحق للذم عليه، وعلى قياس كلامكم أنه لا يتصور من العاقل فعله لعلمه بقبحه عندكم ضرورة ولاستغنائه عنه إذ الفرض أنه عبث لا فائدة فيه، فيلزم ألا يتعقل وقوعه من مكلف وحينئذ لا يكون لعده من القبائح وجه لأن الفرض أنه مستحيل الوقوع.

والجواب: أن يقال: إن كلام علمائنا في ذلك على وجه الفرض /٤٠٢/ والتقدير، أي لو قدرنا وقوعه من المكلف، وأما وقوعه تحقيقاً فهو كما ذكرت أيها السائل لا ثبوت له، ذكر هذا الجواب بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]، ويمكن أن يقال والله أعلم: يمكن وقوعه ممن جهل استغناءه عنه وإن كان في نفس الأمر لا حاجة إليه ولا فائدة تحته، وغير هذا من الأسئلة الواردة لكنها غير قادحة فلا نشتغل بإيرادها.

ويمكن الجواب بأن يقال: أول ما في هذا أنا قلنا إن العاقل المتعرّي عن الأسباب التي ذكرتم يعلم بكمال عقله حسن هذه الأشياء وقبح غيرها، وأنت قلت بظن ذلك، وبين العلم الضروري والظن فرقان[1].

وبعد: فهذا العاقل يستحسن الإنقاذ والإرشاد وإن لم يكن هناك غرق وضلال، وكلامك مبني على أنه لا يظن حصول رقة الطبع إلا عند وقوع الضلال والغرق كما أنه لا يظن الضرر إلا عند رؤية الحبل المبرقش.

وبعد: فرقّة الطبع أمر موجود من النفس فمتى حصل علم حصوله ومتى فقد علم فقده، ولا يصح أن يظن حصوله كما لا يصح أن يقول القائل أظن أني اشتهي وهو لا يشتهي، فكذلك لا يقول أظن أني أرحم /٨٤/ وهو لا يرحم.

وبعد: فإنما يكون ذلك ملازماً لرقة الطبع غالباً في حق من يكون أغلب أحواله الرحمة ورقة الطبع، ونحن فرضنا الكلام في رجل خاسي القلب الدهر كله فكيف يظن حصول ما لا يعتاده أو يعقل عليه الأمر في حقه.

وبعد: فقياسه على الحبل المبرقش يفسد ما قاله؛ لأن العاقل إذا رآه فإنما يظن الأذية والضرر في وقت يسير حتى يراه رؤية معقولة، فإذا علم أنه حبل زال الخوف والنفرة وإن كانت البرقشة باقية، فكان يلزم أن لا يستحسن العاقل الإنقاذ والإرشاد إلا في وقت يسير ثم يزول، ومعلوم أن هذا الاستحسان لا يزول.

وأما الشيخ أبو الحسين فحرر هذا الدليل على وجه آخر غير قياسي وهو أن القادر لا يفعل ما يفعل إلا لداع، والداعي إلى فعل القبيح ليس إلا جهل الفاعل بقبحه أو جهله بغنائه عنه أو حاجته إليه أو شهوته له، وهذه الأمور كلها مستحيلة في حقه تعالى فلا جرم استحال منه فعل القبيح.

قال الإمام يحيى: وحاصله أنه تعالى قد فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل وكل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لايفعله.

---

(١) ـ قال في هامش الأصل: الفرقان جمع فَرَق والفلق معناهما الصبح، يقال: هو أبين من فلق الصبح اهـ

....

وإنما قلنا: إنه تعالى قد فقد داعيه إلى القبيح وخلص صارفه عنه لأنه إما أن يكون داعي حاجة أو داعي حكمة، والأول باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه كما سلف، والثاني أيضاً باطل لأن ذلك مرتب على كون الفعل حسناً.

وأما خلوص صارفه فظاهر لأنه تعالى إذا كان عالماً بقبحه وعالماً بأنه غني لا يحتاج إلى شيء فقد خلص صارفه، وإنما قلنا: إن كل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله لأنه لو وقع والحال ما ذكرنا لبطل وقوعه على حسب الداعية وخرج عن كونه مقدوراً له لأن حقيقة الفعل ليس إلا وقوعه على حسب الداعية. انتهى.

قال بعض المتأخرين: ويؤيد هذين الدليلين كليهما ما قيل إن اعتقاد الجهل مقدور لأحدنا ومع ذلك لا يمكن أن يقصد إليه ويفعله وهو عالم بأنه جهله، إما لأنه لا داعي له إليه أو لوجود الصارف عنه وهو علمه بقبحه وغناه عنه بخلاف الكذب فإنه قد يفعله لحصول غرض فيه في بعض الأحوال.

فائدة:

قال الشيخ أبو هاشم: كل أفعاله تعالى توصف بأنها عدل سواء تعلقت بالحقوق كالإثابة، أو لا تعلق لها بذلك كخلق العالم وسائر التفضلات. وقال الشيخ أبو علي: إنما يوصف بأنه عدل منها ونحوها ما تعلق بحق الغير فقط، إذ العدل توفير حق الغير واستيفاء الحق منه فيخرج خلق العالم ونحوه مما لا يتعلق بحق الغير، وكلام أبي هاشم مبني على أن ما كان حسناً فهو عدل، والخلاف في التحقيق لفظي.



فصل/فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة

يقال لهم: أليس يجوز أن يفعل الله ما هو قبيح في الشاهد ولا يقبح فلا بد من قولهم بلا، فيقال: فليجز أن يخبر عن الشيء لا على ما هو به، ولا يقبح منه وقد التزمه العطوي[1] قال: لأنه ليس بأعظم من غيره من القبائح.

وقالت النجّاريّة: الكذب قبيح، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على ما يقبح، ولأنه يدل على الجهل والحاجة، ويبطل الأول ما تقدم من أنه قادر على القبيح، وأيضاً فكل كذب في العالم إنما يكون متولداً عن الاعتماد، وعندهم أن المتولدات ينفرد الله بها.

ويبطل الثاني أن الكذب كغيره من القبائح، فإما أن يجوزوا الجميع أو يمنعوا الجميع. وقالت الأشعرية: إنما لم يجز الكذب عليه، لأنه صادق لذاته، حتى لو كان الكلام فعلاً له لما قبح منه.

ويمكن أن يقال لهم: إن الخصم ألزمكم على مذهبكم أن لا يكون صادقاً فدلو أولاً على أنه صادق حتى يمكنكم القول بأنه صادق لذاته.

(فصل: فيما يلزم المجبرة في هذه المسألة).

ومعنى الإلزام: هو أن يأتي على مقتضي ما يذهب إليه الخصم أمر لا يذهب إليه من حيث أن ما ذهب إليه يفضي إلى ذلك الذي لا يذهب إليه ويقتضيه، فنورد عليه لزوم ما لا يلتزمه بسبب ما ذهب إليه لئلا يذهب إليه.

قوله: **(قال لأنه ليس بأعظم من غيره من القبائح)**.

قال السيد الإمام: وأوضح ذلك بمثال فقال: إن أحدنا لو قال لصبي: أدخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك وليس في البيت ذلك فليس ذلك بأعظم من أن يقلع سناً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً. قال: ولقد مر على القياس.

---

(١) ـ محمد بن عبدالرحمن بن أبي عطية، أبو عبد الرحمن العطوي الكناني بالولاء، مولى بني ليث بن بكر من كنانة، من شعراء الدولة العباسية، مولده ومنشأه بالبصرة، كان معتزلياً يعد من المتكلمين الحذاق (الأعلام للزركلي ج/٦/ص/١٨٩).



وبعد: فاتفقنا نحن وأنتم على أن الكلام الذي سمعناه من محمد عليه السلام فعل، ويزعمون أنه حكاية أو عبارة، فما يؤمنكم أن هذا الذي سمعناه كذب وأن كلام الله القائم بذاته خبراً عن كون المؤمنين في النار والكفار في الجنة عكس ما سمعناه من محمد

وبعد: فعندكم أنه آمر لذاته ومع ذلك يجوز أن يأمر ببعض الأشياء وينهى عن بعض، فهلا جاز أن يكون صادقاً لذاته، ومع ذلك يكون صادقاً في بعض الأشياء دون بعض.

وبعد: فعندكم أن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته يوجب كونه متكلماً، ومعلوم أن الخبر نوع الكلام النفسي ومع كونه ثابتاً لمعنى يمتنع أن يكون ثابتاً للذات.

يوضحه: أن قولنا: صادق مشتق من الصدق، فيجب كون الصدق معنى كما هو أصلهم في إثبات المعاني، وإذا كان كذلك وكان الخبر بكون زيد في الدار معنىً قديم صح ثبوت ذلك المعنى وزيد ليس في الدار كما يثبت، وزيد فيها إذ لا تأثير لدخول زيد الدار وخروجه في تغيير المعنى القديم /٨٥.

وبعد: فما أنكرتم أن ذلك المعنى القديم كذب وليس بصدق.

فإن قالوا: إنه تعالى عالم بكل شيء، فلا يجوز أن يخالف كلامه علمه.

قلنا: ولم لا يجوز وقد جاز ذلك في الشاهد، أليس أحدنا يقول في نفسي كلام هو أن زيداً في الدار وهَو يعلم أنه ليس فيها.

وبعد: فكثير منكم يذهب إلى حسن الكذب الذي فيه نفع ومصلحة كالخلف في الوعيد، فهلا كان المعنى القائم بذاته كذباً حسناً لنفع فيه وصلاح لا تعلمونه أو ليكون كذباً من وجه دون وجه كما أنه أمر من وجه ونهي من وجه.

وعلى الجملة فنحن نلزمهم الكذب في الكلام الذي هو عبارة عن المعنى النفسي، فلا نثبت دلالته على المعنى النفسي.

وأقول: إنه وإن مر على قياس مذهبهم فلقد عظمت جرأته على الله وقلت مراقبته لله ورد ما هو معلوم ضرورة من دين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (**فلا تثبت دلالته على المعنى النفسي**).

إلزام يقال لهم: إذا صح أن يفعل الظلم صح أن يأمر به وكل وجه يذكرونه في المنع من الأمر به قائم في المنع من فعله، ولا يقال: أليس أمر الله تعالى بالصلاة ولا يفعلها لأنا نقول هذا عكس ما ألزمناهم؛ لأنا ألزمناهم صحة أن يأمر بما يفعله لا صحة أن يفعل ما أمر به.

إلزام يقال: إذا صح أن يفعل القبائح ولا يقبح فهلا جاز أن ينصب الأدلة على الباطل ويكون الحق عكس ما تقتضيه الأدلة فلا تحصل الثقة بأن ما عليه المسلمون حق،

أي على أنه صدق لأنه إذا اعترض الشك في صدق العبارة اعترض في المعبر عنه.

قوله: (**وكل وجه يذكرونه في المنع من الأمر به**)... إلى آخره.

يعني لأن المانع من ذلك لا يكون إلا قبحه إذ لا إشكال في قبح الأمر بالقبائح، ونقول: إذا لم يأمر بالقبيح لقبحه فكذلك /٤٠٣/ لا يفعله لقبحه بل الأمر به أهون من فعله في القبح.

فإن قالوا: إن فعله لا يقبح منه.

قلنا: وكذلك الأمر لو صدر منه لم يقبح منه لانتفاء علة القبح في حقه عندكم.

فإن قالوا: إن السمع دل على أنه لا يأمر به كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف:٢٨].

قلنا: وكذلك السمع دل على أنه لا يفعله كقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا ﴾ [يونس:٤٤]، ثم إن وجه دلالة السمع منتفية على قواعدكم إذ وجه دلالته صدوره عن عدل حكيم لا يجوز عليه الكذب، وقد نفيتم هذه القاعدة فلا سبيل لكم إلى الاستدلال بالسمع.

قوله: (**فهلا جاز أن ينصب الأدلة على الباطل**)... إلى آخره.

يقال: هذا غير لازم لهم لأن الأدلة التي أشرت إليها إن كانت شرعية فما دلت عليه هو عندهم حق، ولا يصح كونه باطلاً فلا يثبت أنه نصب أدلة على الباطل، وإن كانت أدلة عقلية فالدليل العقلي يدل على مدلوله لذاته ووجه دلالته الثابتة فيه لا لأن ناصباً نَصَبَه واختار كونه دليلاً.



وليس تجويزه بأعظم من تجويز أن يضل عن الدين ويخلق اعتقاد الباطل والحيل والجهل بالأدلة وتكذيب الأنبياء ونحو ذلك مما يجوزونه ولا يقبح منه.

إلزام يقل: إذا جاز أن يخلق الضلال والباطل والكفر والكذب، فهلا جاز أن يبعث رسولاً يدعو إلى ذلك ولا يقبح منه، فليس بعثة من يدعو إلى الضلال بأعظم من خلق الضلال، ومتى جاز ذلك فكيف يمكن القطع بأن الأنبياء دعوا إلى الحق.

إلزام يقل: إذا كان لا يقبح منه قبيح فهلا جاز ان يظهر المعجز على الكذابين ولا يظهره على الصادق فلا يوثق بصدق نبي ولا كذب متنبء، وقولهم إن المعجز موضوع للتصديق كلام فارغ؛ لأنه إنما يثبت ذلك إذا ثبت أن المدعي صادقٌ وأن الله حكيم، والسائل ألزمهم كذب جميع الأنبياء وإن ظهر عليهم المعجز.

تنبيه: وكما يلزمهم جميع هذه الإلزامات فإنه يلزمهم أن لا يحتالوا للانفصال عنها، وأن لا يستنكروا إلزامها ويتكلفوا الجواب عنها؛ لأنه لا يتصور فيها قبح عندهم لو صدرت منه تعالى.

قوله: (إنما يثبت ذلك إذا ثبت أن المدعي صادق).

يعني فلو ثبت صدق الأنبياء وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه أمكن أن يقال في حقه أن المعجز موضوع للتصديق لتواتر ظهوره على ذوي الصدق وعدم علمنا بظهوره على غيرهم، فأما وصدقهم غير معلوم للتجويز الذي ذكرناه على قياس مذهبكم فمثل هذا الجواب لا يتأتى لكم، وليس تسليمنا لصدقهم كافياً لكم فإنا علمناه لعلمنا بعدل الله وحكمته وقبح إرسال الكذابين منه وأنتم عن هذا بمعزل.

تنبيه:

اعلم أنها قد جرت عادة الأصحاب ببناء هذه المسألة على ثلاثة أركان، وهي أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة، ويحققون العدل بأنه الذي هذه صفته والمصنف عَدَل عن تحقيقه بذلك إلى ما قد عرفت، واعترض حقيقتهم بما فيها من التكرار في

....

المعنى واكتفى بالاستدلال على أنه لا يفعل القبيح عن الاستدلال على الركنين الأخيرين لأن الأدلة متقاربة، وإلا فإنه لا بد من تقرير أنه لا يخل بالواجب إذ الترك في حقه ليس بفعل بالاتفاق. فلا يقال: إن ترك الواجب قبيح وقد دللنا على أنه لا يفعل القبيح، وكذلك فلا بد من الاستدلال على أن أفعاله كلها حسنة فقد نص المصنف على أن في الأفعال ما ليس بحسن ولا قبيح، فلا يدل ثبوت أنه لا يفعل القبيح على أن أفعاله كلها حسنة إلا لو لم يكن بينهما واسطة.

وقد قال الإمام يحيى: لا يقال:[1] إن هذا الأصل الثالث يعني أن أفعاله تعالى كلها حسنة لا فائدة فيه لأنه إذا ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب فأفعاله كلها لا بد من كونها حسنة فلا معنى لإيراده.

إلا أنا نقول: في إيراده غرضان أحدهما الاحتراز عما يعد يسيراً من الأفعال وعما يقع من الساهي، فإن مثل هذا لا يوصف بحسن ولا قبح، فلا يعد من أفعاله تعالى لاستحالة السهو عليه، واستحالة أن يفعل فعلاً لا غرض فيه.

وثانيهما: أنا نذكره دفعاً لكلام المجبرة حيث قالوا: إن الحسن ليس إلا ما أمر به والقبيح ليس إلا ما نهى عنه، فأفعاله ليست بحسنه ولا قبيحة بهذا المعنى. انتهى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الواجبات[2] على الله تعالى عند العدلية ثمانية تمكين المكلفين،

---

(١) ـ هذا مذكور في التمهيد (ج/٢/ص/٢٩٠) من المطبوع.

(٢) ـ وقد نظم الواجبات المذكورة السيد العلامة صارم الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله الوزير رحمه الله فقال:

وأوجب جمهور الأئمة ستة ... على الله فيها حكمة وصواب

بيان وتمكين ولطف إعاضة ... قبول لتوب التائبين ثواب

وزاد بعضهم بيتاً نظم فيه الإثنين الباقية وهي البعث والإنصاف فقال:

وقد زيد فيها بعثهم وانتصافهم ... ثمانية خذها خلاك عتاب

واعلم أن إطلاق القول بأنها واجبة على الله هو قول بعض المعتزلة، وأما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فلا يطلقون القول بالوجوب لما فيه من الإيهام، وقد صرح بهذا الإمام عليه السلام بقوله قلت: بل الأولى...إلخ



....

والبيان لهم، واللطف حيث يكون لهم في المعلوم لطفاً من فعله تعالى، وتعويض من نزل به ألم أو غم أو فوت نفع من جهته تعالى، وقبول توبة التائبين إذا وقعت على الوجه الواجب، وإثابة المطيعين له، وإعادة كل من له عند الله أو على أحد من الخلق عوض، والانتصاف لمن له حق على غيره.

وقد خالف في وجوبها المجبرة على طبقاتهم /٤٠٤/ بناء على قاعدتهم في نفي التحسين العقلي، وخالف أيضاً بعض العدلية في وجوب اللطف على ما سيأتي.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: والأجود في التمكين والبيان واللطف ألا يعبر عنها بالوجوب عليه بل لا بد من فعله له إذ لو لم يفعل ذلك بالمكلف لانتقض غرضه بالتكليف، وألاَّ يوصف بالوجوب إلا ما كان مستحقاً كسائرها.

قلت: بل الأولى ألا يوصف شيء منها بأنه واجب عليه تعالى، وألا يصرح بلفظ الوجوب بل يقال في جميعها: لا بد من أن يفعلها، أو تتجنب هذه اللفظة على ما بلغني عن بعض الفضلاء رحمه الله أنه كان لا ينطق بذلك تأدباً في حق الله جل جلاله وعظم شأنه، والذي يدل على أنه تعالى لا يخل مما ثبت وجوبه عليه على سبيل الجملة أنه متوفر الدواعي إلى إيجاده ولا صارف له عنه، وكل من توفرت دواعيه إلى إيجاد فعل وعدم صارفه عنه فلا بد أن يفعله، والذي يدل على أن دواعيه تعالى متوفرة إلى ذلك خالصة عن الصوارف أنه تعالى عالم بوجوب ما ثبت وجوبه عليه، وعالم باستحقاق الذم على تركه ولا مشقة عليه تعالى في إيجاده لقدرته على الممكنات، وكونه عالماً بأن ترك الواجب والإخلال به بمنزلة الإقدام على القبيح صارف له عن الإخلال به، فثبت بهذا أنه تعالى قد فُقِد صارفه وتوفرت دواعيه إلى فعل الواجب.

فأما الذي يدل على أن من توفرت دواعيه إلى فعل وانتفت صوارفه عنه فإنه يفعله فتقريره بطريقين إحداهما: أنه لو لم يفعله والحال هذه لبطل كونه قادراً عليه لأن من حق ما تعلقت



....

قادريته به وقوفه على حسب داعيه، وانتفاؤه بحسب صوارفه، وثانيهما: بالرد إلى الشاهد، فإن الواحد منا متى توفرت دواعيه إلى الفعل وجب وجوده ومتى صرفه عنه صارف امتنع وجوده.

وأما الذي يدل على أن أفعاله تعلى كلها حسنة فهو أن الفعل الواقع من العالم لا يخلو إما أن يكون له فعله أو لا، ولا واسطة بينهما، إن كان له فعله فهو الحسن، وإن لم يكن له فعله فهو القبيح، وقد ثبت أنه لا يفعل القبيح، فثبت بذلك أن أفعاله كلها حسنة والحمدلله.

القول في خلق الأفعال

ذهب أهل العدل إلى أن أفعال العباد منهم.
وقال أهل الجبر: هي من الله تعالى.

(القول في خلق الأفعال)

ذهب أهل العدل إلى أن أفعال العباد منهم، وهو مذهب أكثر أهل القبلة وغيرهم من أهل الأديان الكفرية.

وقال أهل الجبر: هي من الله تعالى، وإنما سمو جبرية لمذهبهم في هذه المسألة، وقولهم بأن العبد مجبور على هذه الأفعال لا اختيار له فيها.

قيل: وابتداء مذهبهم كان من الطاغي معاوية بن أبي سفيان ومن كلامه في الجبر: إنما أنا خازن من خزان الله أعطي من أعطى الله وأمنع من منع الله. فقال له أبو الدرداء[1]: كذبت يا معاوية بل تعطي من حرمه الله وتمنع من أعطاه الله. وقيل: قاله أبو ذر وصدقه أبو الدرداء، ومن كلامه: ما أظهرني الله عليكم إلا وهو يريد ذلك. وقال لأهل الشام: إن الله أمَّرني عليكم. وقال: لو كره الله ما نحن عليه لغَيَّره. وظهر الجبر وشاع في سلطان بني أمية وكان يقال: الجبر أموي، والعدل هاشمي.

واعلم أن من المخالفين في هذه المسألة المطرفية فإنهم يضيفون المتعدي من أفعالنا إلى الله تعالى ويصرحون بكونه منه، وأما المباشر فلا يضيفونه إليه، ولا يقولون بالكسب ويقولون: إذا ضرب أحدنا غيره أو قتله فههنا ضارب ومضروب وضرب وانضراب، وقاتل ومقتول وقتل وانقتال، فالقاتل والمقتول ظاهران، والقتل ما يكون في يد القاتل والآلة من الاعتمادات

---

(١) ـ أبو الدرداء هو عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري ، مختلف في اسمه وإنما هو مشهور بكنيته ، وقيل اسمه عامر وعويمر لقب ، صحابي جليل ، أول مشاهده أحد ، وكان عابداً مات في آخر خلافة عثمان ، وقيل عاش بعد ذلك ، تمت تقريب

واختلفوا فقال جهم: هم لها كالظروف وإضافتها إليهم كإضافة ألوانهم وكإضافة حركة الشجرة إليها، وسَوَّى في ذلك بين المباشر والمتعدي.

وقال ضرار: هي من الله حدوثاً ومن العبد/٨٦/ اكتساباً ولم يفرق بين المباشر والمتعدي، وبه قال الأشعري في المباشر، فأما المتعدي فالله متفرد به عنده.

وقال المدعون للتحقيق منهم: الفعل يقع بقدرة العبد، ولكنها موجبة، ففاعلها هو فاعل الفعل؛ لأن فاعل السبب هو فاعل المسبب.

والأقرب أن هذه الأقوال تعود إلى قول جهم في التحقيق لأن أهل الكسب لا بد أن يجعلوا العباد كالظروف لها في الحدوث.

وأما الكسب فهو إما أن لا يكون فعلاً فذكره هنا بطالة وهذيان؛ لأن كلامنا في الأفعال، وإما أن يكون فعلاً فهو إما أن يتفرد الله به وهو مذهب جهم، وإما أن يحتاج إلى كسب آخر فيعود السؤال، وكذلك المثبتون للقدرة الموجبة لا بد أن يجعلوا العباد كالظروف لأفعالهم؛

والحركات، والانتقال ما يكون في المقتول من تفريق البنية والاعتمادات والحركات /٤٠٥/ وزهوق الأرواح، فهذا الانتقال فاعله الله عندهم تفرد بإحداثه، وهكذا الكلام في الانضراب وغيره من المتعديات كالانكسار ونحوه.

قوله: (**كإضافة ألوانهم**).

قالوا: فقولنا صلى فلان وصام وحج كقولنا: اسود وابيض وحي ومات.

قالوا: والطاعات علامة[1] إيصال الثواب منه تعالى إلى العبد لا أنه يستحق ذلك والمعاصي علامة إيصال العقاب إليه لا أنه يستحقه.

قوله: (**وبه قال الأشعري**)... إلى آخره.

كما أن هذا قول الأشعرية فهو قول النجارية والكلابية.

قوله: (**وقال المدعون للتحقيق منهم**).

---

(١) ـ في (ب): والطاعات علامات إيصال.

لأنه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب، ويصير الحل فيه كالحل في الشجرة التي يوجد الله فيها اعتماداً يوجب الحركة، فإن ذلك لا يخرج الشجرة عن كونها كالظرف للحركة الموجبة عن الاعتماد، فظهر لك أن الجبرة كلهم جهمية في التحقيق.

أشار به إلى الجويني وتلميذه الغزالي والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني[1] وابن الخطيب الرازي، وهؤلاء من متأخريهم وهم المشاهير من علماء هذا المذهب واتفقوا على إنكار الكسب وتجهيل القائلين به، وأن حدوث أفعال العباد من جهتهم لكنهم ذهبوا إلى أن القدرة موجبة لمقدورها عند الدواعي. وقالوا بأنها صالحة للضدين لكن يجب أحدهما عند حصول الداعي، هكذا حكاه بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام].

والذي حكاه الإمام يحيى عن الباقلاني أنه يذهب إلى أن الإيجاد إنما هو بقدرة الله تعالى، وأن تأثير قدرة العبد إنما هو في صفة زائدة للفعل وهي كونه طاعة أو معصية. قال: وهذا هو الكسب عنده.

قال: وذهب الجويني إلى أن الإيجاد كما يكون حاصلاً بقدرة الله تعالى فهو أيضاً بقدرة العبد عند الاختيار ولا معنى للكسب عنده. قال: وهو مذهب الإسفراييني منهم.

قوله: **(لأنه لا اختيار لهم في السبب ولا في المسبب)**.

أراد بالسبب القدرة لأنها إذا كانت موجبة، فهي سبب إذ حقيقة السبب حاصلة فيها وهي كل ذات توجب ذاتاً أخرى، وإذا كانت سبباً فلا اختيار لنا فيها لأنها من فعل الله تعالى، ولا فيما هو مسبب عنها إذ هو صادر على سبيل الإيجاب وغير واقف على الاختيار لا هو ولا سببه.

---

(١) ـ أبو اسحاق الاسفرايني هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم المعروف بالاستاذ أبو إسحاق الإسفرايني كان فقيهاً متكلماً أصولياً أقر أهل العراق وخراسان له بالتقدم ، من مصنفاته الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين والتعليقة في أصول الفقه ، توفي سنة ٤١٨ هـ ، تمت.

فصل/ وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم

فقال أبو الحسين: العلم بأنا محدثون لأفعالنا ضروري لا مجال للشك فيه؛ لأن العقلاء يعلمون بعقولهم حسن الأمر بها والنهي عنها والترغيب والترهيب والمدح والذم، ويعللون ذلك بكونه فعله، وكل ذلك فرع على أنهم محدثون لها، ومحال أن يعلم الفرع ضرورة والأصل استدلالاً.

يوضحه أنهم يطلبون الفاعل طلب المضطر إلى أنه فعل ويُعَجِّبون الناس من كونه فعل، قال: بل هذا العلم حاصل للصبيان المراهقين.

قال: والمجبرة يعلمون ذلك، ولكن جحده علمائهم ميلاً إلى الهوى وتعصباً للأسلاف وطلباً للرئاسة وتقرباً إلى السلطان، وليست شبههم أكثر ولا أدق من شبه السوفسطائية، فلم يدل ذلك إلاَّ على أنهم غير جاحدين للضرورة، على أنه يمكن صرف خلاف الجميع إلى أنهم علموا ولم يعلموا أنهم علموا، فإنه لا يمتنع أن يطري شبهة في العلم بالعلم لا في العلم نفسه.

(**فصل: وقد اختلف أصحابنا في تفصيل الكلام عليهم**).

قوله: (**فقال أبو الحسين**)... إلى آخره.

وإلى هذه الطريقة وهي دعوى الضرورة ذهب محمود بن الملاحمي أيضاً ومال إليه الإمام يحيى.

قوله: (**ولكن جحده علماؤهم**).

يعني وهم العدد اليسير منهم، قال أبو الحسين: المتسمون بالعلم منهم ضربان ضرب ذو فقه وأصول فقه وعلم أدب فهؤلاء بمعزل عن علم الكلام وحكمهم فيه حكم العوام، وضرب منهم وهم العدد اليسير يتسمون بعلم الكلام يجوز على مثلهم المكابرة واتباع الأهواء لأمور دنيوية، وأما عوامهم وهم السواد الأعظم منهم فلو عرض مذهبنا ومذهبهم عليهم بحيث لا ينسب إلى رؤسائهم لأنكروا مذهبهم أشد الإنكار ولسبوا قائله ونسبوه إلى

يزيده وضوحاً أنك إذا حكيت مذهبهم هذا لعوامهم الذين لا يعرفون كيفية أقوالهم لأنكروه ولنزّهوهم عن هذه المقالة، بل نجد علماءهم معتزلة في المعاملات فلا يذمون إلا من ظلمهم ولا يحمدون إلا من أحسن إليهم حتى لو رميت أحد منهم بحجر فشجه لـذمك ولم يذم الحجر ولوثب إليك وثبة مضطر إلى أنك الذي /١٨٧/ جرحته، ولو أخذت عليه دانقاً لما سهّل فيه ولخصك من بين الناس بطلبه.

الجهل إلا أن يذكر لهم أنه مذهب رؤسائهم فعند ذلك يقفون عن السب والتجهيل لهم، ويقولون: لا ندفع ما قال علماؤنا، وهم في باطن أمرهم حائرون عمهون لا يدرون ما يأتون ويدرون من اتباع مذاهب أسلافهم أو اتباع مذهب أهل العدل، ثم إنهم إلى الرجوع إلى قول أسلافهم أميل لمآربهم.

قال: وقد اتفق لي ذلك مع بعض المجبرة فإنه أنكر مذهبهم وذم قائله.

فلما قيل له: إنه مذهب من يعظمونه من علمائهم أمسك عن الإنكار والذم، وقد ذكر الفقيه أحمد بن حميد الحارثي عين المتكلمين بصنعاء أن مثل ذلك اتفق له مع بعض المجبرة، ومما قررت به قاعدة أبي الحسين في دعوى الضرورة أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوفة على دواعيه ولولا دواعيه لما وقع منها شيء، فمتى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكناً له فإنه يقع منه الأكل لا محالة، ومتى اعتقد أن فيه سماً انصرف عنه، وكذلك يعلم من حال غيره من العقلاء الذين أحوالهم سليمة وقوف أفعالهم /٤٠٦/ ووقوعها بحسب دواعيهم وإرادتهم، وأن الواحد منا إذا علم ماله من المنفعة في شرب الماء حال عطشه ولم يمنعه مانع فإنه يقع منه لا محالة، ومتى علم ما علم من المضرة في دخول النار فإنه لا يدخل فيها، وإذا كان الموجد للشيء هو من يحدث منه الفعل موافقاً لدواعيه، وثبت عند العقلاء أنه قد تقرر في بداية عقولهم أن العبد حاله كذلك علمنا أن علمهم بكونهم محدثين لأفعالهم علم ضروري.

واعلم أنه لا خلاف في أن تعلق الأفعال بنا ضروري وفي حسن تعلق الأمر بها والنهي

وبالجملة فلو جمعت أهل الجبر في صعيد واحد ثم رأوا رجلاً يقتل آخـر أو يأخـذ مالـه واستشهدهم بعض الحكام لشهدوا أنه قاتله، ولما خالجتهم شبهة في ذلك، ولو كان الحق ما ذهبوا إليه لكانت شهادتهم بذلك زائرة. وأما ما قاله الرازي في كتبه من أنه شديد التعجب من أبي الحسين حيث جمع بين هذا القول وهو غلو في الاعتزال وبين قوله: إن الفعل موقوف على الداعي، وهو غلو في الجبر.

والمدح والذم ضرورة، والمجبرة لا يخالفون في ذلـك عـلى سـبيل الجملـة لكـن يخـالفون في التفصيل، وهو كون وجه التعلق هو الحدوث، والجماهير من أصحابنا يقولون: لا نعلم ذلك إلا استدلالاً.

وأما أبو الحسين ومن تابعه فادعوا العلم الضروري بالتفصيل كـما وقـع الاتفـاق عليـه في الأمر الجملي.

وقد قيل: إن الناس كانوا قبل أبي الحسين بين منكر لكون العبد موجـداً لأفعالـه ومعـترف بصحة الإيجاد بَانٍ لدعواه على النظر والاستدلال، فكيف يسمع من أبي الحسين نسبة العقلاء إلى إنكار الضرورة.

وأجاب الإمام يحيى: بأن من قبله متفقون على وجـوب الإضـافة إلينـا ومعترفـون بصـحة وقوفها على أحوالنا، وهم بين منكر لتأثير القدرة في الحدوث ومثبت جهة أخرى وهـم عـدد قليل، وبين معترف بالحدوث مثبت له بطريق الاستدلال، ويجوز أن يعرض اللبس في العلـم بكونه ضرورياً أو نظرياً كما عرض للكعبي في خبر التـواتر فظنـه نظريـاً، فظهـر أن كـلام أبي الحسين مطابق للعقلاء ضرورة.

قوله: **(وبين قوله إن الفعل موقوف على الداعي)**.

اعلم أن أبا الحسين يذهب إلى أن الفعل لا يقع ولا يصـح وقوعـه إلا لـداع ومـرجح، وأن وقوعه من غير اعتباره محال لأنه شرط في وجود الفعل، وإلى هذا ذهب ابن الملاحمي والإمـام يحيى، وهو قول متأخري الأشعرية خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم وجمهور المعتزلة وغيرهم



فيمكن الجواب عليه: بأن الفعل وإن كان لا يقع إلا لداع فليس الداعي موجباً للفعل فلا يلزمه الجبر. ثم يقال له: هل يقدر أبو الحسين على أن يقول، وتقدر أنت على أن تتعجب، فإن قال: نعم يقدر على ذلك فقد ترك مذهبه، وهو بأن يتعجب من نفسه أولى. وقيل له: فهل تقدر على أن تترك قوله وتقدر على أن تترك تعجبك أم لا ؟ فإن قال: نعم، أبطل مذهبه.

من المتكلمين أنه ليس بشرط. وقال أبو الحسين: الفعل عند حصول المرجح واجب الحصول بالضرورة. قال الرازي: وإذا كان يذهب إلى هذا فالداعي علم ضروري أو ينتهي في آخر الأمر إلى العلم الضروري، وإذا كان الفعل لايقع إلا بالداعي الضروري أوبما ينتهي[1] إليه فالداعي سبب للفعل ومؤثر فيه وفاعل السبب فاعل المسبب، فالفعل على هذا من الله تعالى، وادعى الرازي أن أبا الحسين يذهب إلى أن أفعال العباد من الله تعالى وإنما كان يظهر لأصحابه إنكار ذلك وأن قوله كقولهم، بل أبلغ محاباة لهم وتستراً عن ذمهم له.

قوله: (**فليس الداعي موجباً للفعل**). فيه سؤال وهو: أن أبا الحسين قد صرح بوجوب الفعل عند حصول الداعي. وجوابه: ما ذكره الإمام يحيى من أن مفهوم الوجوب مشترك والغرض به هنا أن له أولوية بالوجود من ضده، وتلك الأولوية حاصلة بالنظر إلى داعيه وإن كان ضده ممكناً بالنظر إلى قادريته لأن العقل لا يأبى إثبات واسطة بين التساوي والتعين على سبيل الوجوب، وهو أن يكون أحد الجانبين أولى بالحصول من الآخر وإن لم تنته تلك الأولوية إلى درجة الوجوب، ولهذا فإن أحدنا يستحق المدح والذم إذا ترك الفعل عند توفر دواعيه، وأما عند حصول الإلجاء فلا يستحق مدحاً ولا ذماً، وهذا يدل على إمكان الترك عند حصول تلك الأولوية.

قوله: (**فإن قال نعم يقدر على ذلك فقد ترك مذهبه**). فيه نظر لأنه لا ينفي القدرة وإن قال بأنها موجبة، فكان الأولى أن يقال: هل لأبي الحسين اختيار في أن يقول ولك في أن تتعجب أن ظاهر مذهبه نفي الاختيار لقوله بالقدرة الموجبة، وكذلك في سائر كلام المصنف على الرازي.

---

(١) ـ في (ب): بالداعي الضروري أو ينهي.

وإن قال بالثاني، قيل له: فأي لوم عليه في قوله وأي فضل لك في تعجبك، وهل هذا إلا بمنزلة من يلم غيره على أنه يشتهي الحامض ويمدح نفسه على أنه يشتهه الحلو، ويلم الحجر لأنها تهوي ويمدح الدخان لأنه يتصاعد.

وإن قال: لا يقدر أبو الحسين على أن يقول ولا أقدر على أن أتعجب، قيل له: فأنت أبداً تحكي الأكاذيب فتقول قال أبو الحسين وتعجبت وأنت تعلم أن أبا الحسين لم يقل وإنما الذي قال هو الله الذي فعل القول في أبي الحسين كما فعله في الشجرة التي نُودِيَ منها موسى ومن بلغ معه الإلزام إلى هذا الحد فهو حقيق بأن يرق له ويرحم.

فصل/ وقد استدل سائر الشيوخ بوجوه من الأدلة:

منها: أن أفعالنا توجد بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الحال تحقيقاً أو تقديراً، فلولا أنها من فعلنا لما وجب فيها ذلك، وهذان أصلان:

أما الأول: فدليله أن أحدنا متى اعتقد أو ظن أن له في الفعل جلب نفع أو دفع ضرر وهو قادر عليه غير ممنوع منه فإنه يقع منه لا محالة حتى انه لو لم يقع علمنا أنه غير قادر، وبهذه الطريقة علمنا أن العرب عجزوا عن معارضة القرآن، وكذلك إذا توفرت صوارفه بأن يعتقد أو يظن أن في الفعل جلب ضرر أو فوت نفع وهو قادر عليه وغير ملجأ إلى فعله فإنه لا يفعله وهذا معلوم ضرورة. ونريد بسلامة الحال زوال الموانع، وخلوص الداعي من /١٨٧/ صارف يساويه أو يزيد عليه، وخلوص الصارف من داع يساويه أو يزيد عليه. ونريد بالتحقيق فعل العالم المميز لفعله، ونريد بالتقدير فعل الساهي والنائم، فإنه وإن لم يكن لهما داع محقق فهو مقدر بمعنى أنهما لو كانا في حال اليقظة أو التنبّه لما وجد الفعل ولا انتفى إلا بحسب دواعيهما وصوارفهما المحققة، هذا عند الجمهور، وأما أبو الحسين فعنده أن داوعيهما وصوارفهما وقصودهما محققة.

(**فصل: وقد استدل سائر الشيوخ**). وهم الذين لا يدعون الضرورة في تفصيل تعلق الأفعال (**بوجوه من الأدلة**).

قل: لأن الداعي قد يكون ظناً واعتقاداً وهما صحيحان على النائم والساهي، وأبطله الجمهور بأن الداعي أيضاً فعل فإما أن يحتاج إلى داع آخر من فعل أحدنا فيتسلسل أو ينتهي إلى داع ضروري وهو ليس يصح؛ لأن الله تعالى لا يفعل الظن في أحدنا. وكذلك الاعتقاد لو فعله في النائم لكان علماً ضرورياً ومعلوم خلافه.

وأما القصد فلا شبهة في أن من حقه أن يكون من فعل فاعل، ولا يصح من الساهي والنائم فعل القصد لاحتياجه إلى العلم. وأما فعل الملجأ فإنه يوجده بحسب قصده وداعية لكن وافق ذلك قصد الملجىء وداعيه، وكذلك سير الدابة وافق قصدها فيه قصد الراكب بدليل أنه لو رام الإقدام بها على السبع أو الحيد لأبت ذلك.

قوله: (**وأبطله الجمهور بأن الداعي أيضاً فعل**).

أرادوا وأنت يا أبا الحسين تذهب إلى أن الفعل لا يقع إلا بداعي وأن الداعي شرط فيه، ولهذا أثبت الداعي في حق الساهي والنائم، وقد قيل في إبطال قوله إنه لا طريق إلى إثبات هذا الداعي في حق الساهي والنائم وبأنَّ المعلوم من حالهما في كثير من الحالات بل في كلها صدور الفعل من جهتهما ولا يعلم داع ولا يظن ولا يشك فيه، ولأن أحدنا قد ينتقي بعض ما في الطبق من الفاكهة ولا نجد داعياً إلى تعيين ما ينتقي.

قوله: (**وأما القصد فلا شبهة**)... إلى آخره. القصد في اصطلاح المتكلمين: هو الإرادة المقارنة للمراد أو لسببه الذي هو في حكم المسبب لمقارنته إياه مع كونه هو، وذلك المراد من فعل فاعل واحد فلا تسمى الإرادة لفعل الغير قصداً.

قوله: (**لاحتياجه إلى العلم**). يعني علمه بما يقصد إليه وتتعلق به إرادته التي هي قصد وفيه نظر، وقد صرح ابن متويه بأن النائم يصح كونه معتقداً وجعل الرؤيا من قبيل الاعتقادات والظنون ثم قال: وكذلك كونه مريداً صحيح بأن يقصد ما يعتقده وكذلك الكراهة، وربما يأتي للمصنف فيما بعد ما يقضي بعدم احتياج القصد إلى العلم.

قوله: (**وأما فعل الملجأ**). هو بصيغة اسم المفعول، وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: لا

وأما نعيم أهل الجنة فلم يوجد بحسب قصودهم ودواعيهم، ولهذا لو دعا أحدهم الداعي إلى أن يبلغ درجة الأنبياء لما حصل له ذلك.

وأما اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي فإنما هو لون الدم انزعج بالضرب فلا جرم كان انزعاجه فعل الضارب، وقد ذهب البغداديون إلى أنه متولد عن الضرب،

يمكن الاستدلال بما ذكرتموه على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجي وليس فعلا له. وجوابه ما ذكره ومثل ذلك.

قوله: (**وكذلك سير الدابة**).

هو جواب أيضاً لسؤال مقدر تقديره: إن سيرها في الجهة التي تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه ولم يدل على أنه فعله.

وكذلك قوله: (**وأما نعيم أهل الجنة**).

فإنه جواب عن قولهم: أليس نعيم أهل الجنة تابعاً لاختيارهم وواقفاً على دواعيهم ولم يلزم كونه من فعلهم.

قوله: (**وأما اللون الحاصل**)... إلى آخره.

هو أيضاً جواب عن قولهم: أليس اللون الحاصل عند الضرب موقوفاً على الضرب يقلُّ بقلته ويكثر بكثرته ويتوقف على قصد الضارب وداعيه، ومع ذلك فليس بفعل له، ونظيره أيضاً بياض القبّيطَى فإنه يحصل بحسب الضرب من جهتنا، وكذلك سواد الحبر والحرارة الحاصلة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، وجوابه ما ذكره، ومعنى انزعاج الدم أن أجزاءه كانت متبددة بين أجزاء اللحم واللحم كالساتر لها فلما حصل الضرب وقع به تفريق بين أجزاء اللحم وصار بين اللحم فرج يجري الدم فيها، وحال الجلد دون خروجه فلذلك ترى الحمرة تحت الجلد. وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن ذلك اللون يحدث من جهة الله تعالى عند الضرب بمجرى العادة، وضعف بأن ما كان طريقه العادة جاز أن يختلف حاله والحال في هذا مستمرة على وتيرة واحدة.

ويبطله أنه كان يلزم أن يولد الضرب في الجماد؛ لأن المحل محتمل وهو تولد لا بشرط فلا ينقلب علينا في توليده للألم، وكان يلزم أن يتولد من أول ضربة وأن يتولد في ظاهر البشرة، ومثله الكلام عليهم في بياض القُبَّيطى[1] واللون الحاصل عند خلط الزاج بالعفص والحرارة الحاصلة عند حك أحد الراحتين بالأخرى.

وأما الأصل الثاني وهو أنها لو لم تكن من فعلنا لما وجبت فيها هذه القضية فدليله أنها لو كانت من فعل الله لجرت مجرى الصور والألوان والأمراض وحركة المرتعش ونحو ذلك مما علمنا أن العلة في تعذره أنه لا يقف على أحوالنا، بل يوجد وإن كرهناه ويفقد وإن أردناه، وكذلك أفعال غيرنا لما لم تكن من فعلنا لم تقف على أحوالنا.

وذهب الشيخ أبو القاسم ومتابعوه من أهل بغداد إلى ما حكاه المصنف وهو مبني على خلاف ما عليه الجمهور أن اللون من مقدورات الله المختصة به.

قوله: (**فلا ينقلب علينا في توليده للألم**).

يعني لأنه يولده بشرط انتفاء الصحة وهي: تأليف مخصوص يوجد في محل الحياة، ولا يمكن اشتراط مثل هذا في توليده للون لأن اللونْ يصح حلوله في الجماد دون الألم، ومما يبطل قول الشيخ أبي القاسم وأصحابه أن الضرب / ٤٠٨/ لا يكون بتوليد بعض أنواع الألوان أولى من توليد غيره إذ لا مخصص.

قوله: (**ومثله الكلام عليهم في بياض القبيطي**)... إلى آخره.

القبيطي: ضرب من الحلاوى أبيض مأكول لا مشروب، وتلخيص ما أجاب به أصحابنا عنه أن البياض الذي يظهر عند ضرب القبيطي لون كان كامناً في الجسم فبرز بالضرب، وكذلك لون الحبر كان كامناً فظهر بالخلط، قالوا: ومعنى ذلك الكُمُون أنه حال في أجزاء لطيفة مسخنة في باطنه مستترة بأجزاء أخر في ظاهره، فإذا اعتمد على تلك الأجسام بضرب أو خلط انقشعت تلك الأجزاء الساترة وظهرت الأجزاء اللطيفة الكامنة.

---

(١) ـ القبيطى: ضرب من الحلوى، تمت منه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يوجد الله أفعالكم عند قصودكم ١٨٧/ ودواعيكم بمجرى العادة. قلنا: كل شيء طريقه العادة يجوز اختلافه، فكنا نجوز وقوعها وانتفاؤها، ولا صارف بأن تختلف العادة كما في الصحة والسقم وغيرهما.

وبعد: فلو كان كذلك لكنا نجد أنفسنا مدفوعة إليها وخلافه معلوم، وبعد فلو جوزنا أن يكون من فعل غيرنا وإن وجدت بحسب أحوالنا لجوزنا أن تكون من فعل غير الله وإن وجدت بحسب أحواله.

فإن قالوا: الساهي والنائم لا داع لهما ولا قصد، فيجب أن لا تكون أفعالهما منهما.

قلنا: أما أبو الحسين فلا يتوجه إليه هذا، وأما الجمهور فلهما عندهم داع مقدر وقصد، ولا يمتنع قيام التقدير مقام التحقيق في هذه الصور، ألا ترى أنه لا يمكن تقدير وقوف أفعال غيره على أحواله.

قالوا: ونظيره كُمُون النار في الحطب، والدهن في السمسم. وجوز الشيخ أبو هاشم أن يكون ظهور ذلك اللون بمجرى العادة من جهة الله تعالى ابتداء، واستبعده الجمهور بمثل ما تقدم من اختلاف ما كان طريقه العادة، والذي ذكروه أيضاً مستبعد وفيه تكلف وتعسف ولا طريق لهم إلى صحة ما ذكروه، وقد استمر كثير مما طريقه العادة، وكفى بها في العالم العلوي من الأمور العادية المستمرة، والله سبحانه وتعالى أعلم، ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:٨٥].

وأما الشيخ أبو القاسم وابن المعتمر ومن تابعهما فذهبوا إلى أن ذلك اللون من فعلنا متولد عن الضرب كما قالوه في اللون الحاصل عند ضرب بدن الحي، وهكذا الكلام في الحرارة الحاصلة عند الحك فعند الجمهور أن تلك أجزاء كانت كامنة فظهرت، ويأتي على أصل أبي القاسم ومن تابعه أنها من فعلنا، وعلى أصل الشيخ أبي هاشم أنها بمجرى العادة.

قوله: **(كالصحة والسقم وغيرهما)**.

يعني كالحر والبرد وجميع ما طريقه العادة كالإحراق وما يجري مجراه.